Bertrando Spaventa

DA SOCRATE A HEGEL

Bari - 1905

GIUS. LATERZA & FIGLI

Tipografi-Editori-Librai

DA SOCRATE A HEGEL

DELLO STESSO AUTORE:

1. *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli*, Napoli, Vitale, 1862.
2. *La filosofia di Gioberti*, Napoli, Vitale, 1863.
3. *Principii di filosofia*, Napoli, Ghio, 1867.
4. *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli, Ghio, 1867.
5. *Esperienza e metafisica — Dottrina della cognizione* - Opera postuma pubbl. a cura di D. Jaja, Torino-Roma, Loescher, 1888.
6. *Scritti filosofici* raccolti e pubbl. con note e con un *Discorso sulla vita e sulle opere dell'autore* da G. Gentile, Napoli, A. Morano e f., 1900.
7. *Una lezione di B. Spaventa* (La prima dell'anno 1864-65) [Intorno al concetto della Filosofia]; pubbl. da Seb. Maturi, Napoli, De Bonis, 1901.
8. *Principii di etica*, ristampati con pref. e note di G. Gentile, Napoli, L. Pierro, 1904.

Di prossima pubblicazione:

La politica dei Gesuiti nel sec. XVI e nel XIX (nella *Bibl. Stor. del Risorg. ital.* pubbl. da T. Casini e V. Fiorini).

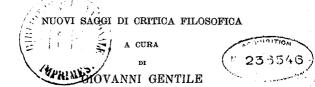
BERTRANDO SPAVENTA

DA SOCRATE A HEGEL

NUOVI SAGGI DI CRITICA FILOSOFICA

A CURA

DI

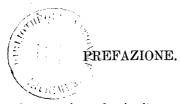
GIOVANNI GENTILE

Prefazione. — La dottrina di Socrate. — La dottrina tomistica del diritto. — La *Vita di G. Bruno* di D. Berti. — Il sensualismo del sec. XVIII e V. Cousin. — La filosofia pratica di Kant e J. Barni. — *Hegel confutato da* Rosmini. — Giudizi di N. Tommaseo. — La filosofia neo-cristiana di Stahl. — Il sensualismo in Francia e la filosofia di E. Caro. — Dilettanti di filosofia italiani del sec. XIX. — Sulle psicopatie in generale.

1905

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

BARI

PREFAZIONE.

Questo volume fa séguito a quello dei *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* pubblicato da B. Spaventa nel 1867, come primo di una serie, in cui l'autore avrebbe raccolti parecchi altri scritti della stessa natura sparsi per varie riviste. Parte dei quali io già radunai, insieme con gli articoli e le memorie accademiche dello Spaventa posteriori al '67 negli *Scritti filosofici,* dati in luce nel 1900; ossia quelli, che, piuttosto che veri e propri saggi di critica, erano studi, discussioni e ricerche originali; e il resto son lieto di poter oggi presentare, compiendo il disegno dell'autore, con quegli altri saggi congeneri che lo Spaventa ebbe occasione di scrivere nel 1872, quando imprese a pubblicare con Francesco Fiorentino e con Vittorio Imbriani un *Giornale napoletano di filosofia e lettere.* Ho tralasciato soltanto alcune

recensioni, che, per lo stesso valore dei libri che v'erano presi in esame, non mi son sembrate più tali da suscitare un grande interesse. E ne è rimasta fuori la « Polemica con la *Civiltà cattolica* », che l'autore annunziò pure nell'elenco dei saggi da pubblicare premesso al detto volume del '67, perchè essa da sè darà luogo a un libro separato, che sarà fra breve dato alle stampe (1).

Ma, con questo volume, i piccoli scritti di filosofia dello Spaventa, che erano sepolti in vecchie e rare riviste, la massima parte nel *Cimento* e nella *Rivista contemporanea* di Torino, degli anni 1854-56, sono stati tutti ristampati; e la promessa del '67, almeno per questa parte, è già sciolta. Così l'avesse potuta sciogliere prima lo stesso autore! Egli non v'avrebbe fatte nè aggiunte nè correzioni, come non ne fece ai *Saggi* ristampati da lui, per non toglier loro il

---

(1) Nella *Biblioteca storica del Risorgimento italiano*, pubbl. da T. Casini e V. Fiorini. A parte anche sono stati ristampati i *Principii di etica*, Napoli, Pierro, 1904. Per l'articolo su la *Filos. di Gioberti* vedi la nota in *Scritti filosofici*, p. CLII. La lettera *False accuse contro l'hegelismo* non m'è riuscito più di rintracciarla. Ho trovato invece un articolo anteriore a tutti gli scritti finora conosciuti dello Spaventa, nel *Giornale Abruzzese* (che si pubblicava a Napoli) fasc. di maggio 1840: *Sulla quantità considerata nella sua espressione*. — Vedi anche nella Bibliografia da me data negli *Scritti filos.*, al n. 22 (pp. CXLIII e sg.), la serie degli articoli dello Spaventa inseriti nella 2.ª ed. della *N. Encicl. popol.* del Pomba negli anni 1859-60.

pregio, — « l'unico valore che hanno », diceva l'autore col suo bonario sorriso, — « di essere tali e quali furono pensati e formati in quel tempo ». Ma, oltre che la ristampa a lui avrebbe suggerito qua e là note e postille, come ve n'ha nel volume del '67, ben altrimenti interessanti che non possano essere quelle apposte da me col solo intento di agevolare la lettura del libro, dando precisa notizia di cose, libri, scrittori accennati nel testo; la presente pubblicazione, anticipata di qualche decennio, non sarebbe stata senza vantaggio grande degli studi italiani.

Nocque assai, di certo, alla fortuna dell'insegnamento dello Spaventa la forma quasi direi clandestina della sua attività letteraria. Dopo il '67, che, oltre i *Saggi*, diede a luce i *Principii di filosofia*, non pubblicò più nessun libro; e, tolti i pochi articoli del *Giornale napoletano* (la cui vita non andò oltre il primo anno), tutti i suoi scritti d'allora in poi furono sempre inseriti negli Atti della R. Accademia delle scienze morali e politiche di Napoli. È pur vero che in Italia i cultori della filosofia, se vogliono stampare qualche cosa, che non sia destinata alle scuole, sono tutti costretti a ricorrere agli atti delle accademie; i quali poi non si trovano se non nelle principali biblioteche, e qui non sono,

del resto, cercati se non raramente dagli studiosi di professione, respingendo per solito i lettori col cipiglio pedantesco e la goffaggine della maggior parte delle loro scritture, dovute ai troppi *accademici* che si trovano ancora nelle accademie. Ma si vorrà concedere, m'immagino, che tra i nostri accademici, i nostri soliti cultori della filosofia, e Bertrando Spaventa una differenza ci sia! Dico non solo tra filosofia e filosofia, ma tra forma e forma di presentare la filosofia: B. Spaventa era uno scrittore, e costoro sono in generale estensori d'un pensiero che li affatica e che essi non riescono a digerire.

Lo Spaventa era un uomo, era un'anima: aveva un'intuizione della vita, e non un'intuizione astratta, un disegno a grandi linee, senza contenuto e senza colorito; ma un'intuizione della vita concreta, della vita in cui vibrava l'anima sua, di filosofo e d'italiano, e d'italiano liberale dell'Italia risorgente, e di coscienza ribelle al cattolicismo: un'intuizione che comprendeva nella cornice grandiosa della logica del mondo la filosofia del pensiero italiano, nel suo passato e nel suo presente, nella sua scienza ideale e nella sua storica lotta contro ogni tirannide politica e spirituale. Onde la filosofia governava nello Spaventa tutta l'anima, e ispi-

rava in lui la vita pubblica e la privata; così la politica della società, dalla quale non credette mai di potersi appartare, come le amicizie, le simpatie e le antipatie personali. In tutte le sue azioni come in tutti i suoi scritti era sempre quella coscienza. Tutti sapevano chi era Bertrando Spaventa, perchè in lui la filosofia era l'uomo; il suo nome era una bandiera.

Ma egli studiò sempre, rielaborò pertinacemente gli stessi principii del suo pensiero, e per confermarli esaminò tutte le forme che veniva via via assumendo la filosofia contemporanea; e non le giudicò dall'esterno, come un volgare dommatico, ma vi entrò dentro, ed, esaminandone con rigore la struttura logica, ne mostrò l'insufficienza e quindi la necessità del concetto superiore a cui egli mirava. Perciò non si ripetè mai; ma al centro, in cui s'era collocato, fece sempre convergere, con energia logica, di cui ci sono pochi esempi nella storia della filosofia, tutti gli studi, tutte le critiche che venne facendo. Questa unità d'una coscienza sempre desta è ciò appunto che fa di lui un uomo, e uno scrittore: un uomo, nel miglior senso, come ragione consapevole di sè; e uno scrittore, che scrive perchè sa che qualche cosa gli s'agita nell'anima, ma qualche cosa che ha vita e va-

lore assoluto. Da questa unità vera del pensiero dello Spaventa quel suo profondo senso filosofico, proprio dei pochi pei quali la filosofia non è geometria dell'intelletto, ma *emendatio intellectus*, riforma e unificazione di tutto l'uomo, della scienza e della fede, dell'intelligenza e della volontà, della mente e del cuore: non è l'occupazione della scuola e il lavoro del cervello, ma la missione della vita e il pascolo dell'anima. In lui, insomma, nel grado più alto dello spirito si riassumevano e risolvevano, come si riassumono e risolvono sempre quando questo grado più alto ci sia per davvero, tutti i gradi inferiori.

A siffatti scrittori i lettori non mancano; e se lo Spaventa non ne ebbe quanti ne meritava, la causa principale fu appunto, come ho detto, l'essere stati i suoi scritti poco conosciuti e poco accessibili; laddove i libri, che il pubblico italiano s'è trovati innanzi nell'ultimo trentennio, hanno conferito per lunga pezza a fargli perdere il gusto della vera speculazione filosofica.

Ma ora a più segni si viene mostrando il bisogno di una filosofia più seria. E, dopo tante delusioni, gli spiriti, agitati dal desiderio di un sapere assoluto, — poichè ve n'ha sempre anche in Italia, malgrado le lacune gravissime della nostra cultura, — sono ricondotti natu-

ralmente allo Spaventa. E allo studio de' suoi scritti bisogna pure, in parte, attribuire quel notevole risveglio delle tendenze idealistiche che c'è ora nei nostri studi filosofici. Quindi l'opportunità della presente raccolta, di cui gli studiosi vorranno esser grati agli editori Laterza, che si vengono acquistando tante belle benemerenze verso i buoni studi di filosofia.

I saggi che ne fanno parte, con un criterio analogo a quello seguíto dallo stesso autore nel '67, sono ordinati cronologicamente; non tanto rispetto al tempo in cui vennero scritti, e di cui per ciascuno è data a suo luogo l'esatta indicazione, quanto piuttosto per il periodo storico a cui appartiene la dottrina di cui in ciascun saggio si prende a discorrere [1]: da quella di Socrate al cui esame porse occasione nel 1856 una memoria del bravo Bertini, a quella di Hegel intorno ai rapporti dell'anima col corpo,

---

(1) Secondo questo criterio può non sembrare il più adatto il posto assegnato al saggio sulla *Filosofia neo-cristiana dello Stahl* (pp. 218-45); che meglio sarebbe stato collocato prima del saggio *Hegel confutato da Rosmini*. Ma quello scritto fu da me casualmente scoperto (cfr. nota a p. 214) quando già il saggio sul Rosmini era stampato. L'autore non aveva segnato la recensione dello Stahl nell'*Elenco dei saggi* da pubblicare (1867), ma a me è sembrato utile a far conoscere e giudicare una dottrina ora pochissimo nota fra noi, e che pure esercitò un certo influsso in Italia (cfr. pagg. 92 e sgg.).

che lo Spaventa nel 1872 contrappose alle discussioni dei naturalisti intorno alla natura delle psicopatie.

Sono tutti brevi scritti, veri saggi, che l'autore cominciò a raccogliere dopo l'esempio del De Sanctis, i cui *Saggi critici* vennero in luce, la prima volta, nel 1866, e già erano stati sparsamente pubblicati negli stessi anni e nelle stesse riviste piemontesi, in cui erano apparsi quelli dello Spaventa [1]. Entrambi venuti in Piemonte, quando l'*Italia era colà,* come disse lo Spaventa, da Napoli, vi portavano, pure indirizzati a diversi studi, lo stesso animo; quell'animo così efficacemente rappresentato dal nostro filosofo nell'avvertenza premessa alla *Filosofia di Gioberti,* quando ricordò la sua giovinezza e quel suo stato, in cui poteva già dire tra sè e sè il suo sì e il suo no in cose di filosofia, « senza che in tali giudizii ci entrasse altra ragione che quella che *egli* credeva la stessa ragione »; e soggiunse: « Noi altri giovani allora eravamo

(1) Il Bonghi non era la mente più adatta a intendere nè il valore dello Spaventa nè quello del De Sanctis. Vedi tuttavia il giudizio che egli, nel 1855, dava in certe lettere, pubblicate allora in Toscana e poi divenute famose, sull'importanza dell'opera di entrambi quei suoi conterranei a Torino: *Perchè la letter. ital. non sia popolare in Italia*, 4ª ediz. Napoli, D. Morano, 1884, pp. 81-88.

tutti così; era una specie di ambiente o di rapina (a dirla con Dante) che ci avvolgeva tutti allo stesso modo. Meno pratici, più astratti, ma meno pregiudicati; e pronti ad aprire l'animo al Vero sotto qualunque forma ci si presentasse; senza sospetto, in uno stato quasi d'innocenza, confidando *ciecamente* nella verità e solo nella verità, noi guardavamo alla buona e senza paura a questi o quei terribili mostri, che in quel tempo solo qualche chierico sapeva e spacciava (perchè lo sapeva!) per tali, e che poi, in virtù del progresso nelle cose umane, così nelle buone come nelle cattive, diventarono mostri davvero anche tra coloro che non erano chierici.... Quello era ambiente di schiettezza e di sincerità, a cominciare da noi medesimi ». Quello stesso ambiente, che poi descrisse il De Sanctis nel libro della sua *Giovinezza.*

Entrambi costretti in Piemonte a vivere del proprio lavoro, invece di libri che nessuno avrebbe pagati, dovettero acconciarsi a scrivere articoli di riviste; e quindi a rivolgere la loro dottrina e il loro ingegno, anzichè a studi originali, alla critica di quello che si veniva scrivendo, e che per sè attirava già l'attenzione del pubblico. Ma in quelle recensioni ciascuno di loro metteva tutto se stesso, mostrando come

in letteratura e in filosofia ci fosse un modo superiore di giudicare, per l'Italia generalmente nuovo, e che tanto negli studi letterari quanto nei filosofici rendeva necessario un rinnovamento. Erano eccitamenti, che non si può dire che abbiano prodotto subito l'effetto desiderato; e non era possibile, data la difformità di studi tra questi autori e i lettori, nell'Italia superiore, dove quelle riviste erano lette. E perciò il De Sanctis e lo Spaventa pensarono a ristampare quegli scritti, dopo il 1860, quando poterono rivolgersi a un pubblico, anche mercè loro, più preparato a intendere la loro parola e a trarne vantaggio. Dei *Saggi critici* del De Sanctis è stato detto che « pochi, assai pochi libri di letteratura, di critica, ebbero, su la gioventù meridionale, altrettanta azione » (1). E quello che furono per la letteratura i *Saggi critici* del De Sanctis, furono per la filosofia i *Saggi di critica* dello Spaventa: chi, da tempo immemorabile, aveva scritto in Italia con tanta chiarezza, con tanto brio, con tanta profondità e vigor di pensiero, e libertà di spirito ed entusiasmo, benchè pacato e decoroso, per la verità? Non erano

(1) TORRACA, *F. De Sanctis e la sua seconda scuola* nel periodico *La settimana*, 7 dicembre 1902, a. I, n. 38, p. 402.

trattati dottrinali; ma erano stimoli potenti a pensare, a criticare altri e se stessi, a farsi idee chiare e distinte, e a non guardare che alla verità, a intender la filosofia come forma suprema dello spirito, e a tener la scienza come « la vera *serietà* della vita ». Era un parlare, scevro di scolasticismo e di pedanteria, senza rettorica, alla buona, come di chi parla col cuore al cuore degli altri; e badava quindi a ripetere che, siccome la scienza « è lo scopo dell'uomo maturo, l'avvenire, l'ultima consacrazione », chi si fa ad impararla « deve avere, più che altri, una certa buona disposizione, una *certa fede* in chi la insegna, una certa dose di pazienza: deve aspettare, che la luce venga quando ha da venire »; e chiamava attorno a sè, con frase del suo Bruno, *i felici e ben nati ingegni, verso i quali nessuno onorato studio è perso;* e di essi sperava guadagnare « l'assenso e l'amore » (1).

I felici e ben nati ingegni, quelli almeno che si facciano conoscere per opere egregie, sono pochi in ogni tempo; e non è meraviglia se allo Spaventa non sieno toccati molti discepoli degni di lui. Non bisogna dimenticare che i grandi maestri non fanno a tempo a conoscere tutti i

(1) *Prol. e introd.*, p. 38.

loro scolari. E questi *Nuovi saggi* può sperarsi che trovino oggi assai più scolari dello Spaventa, che non ne abbian trovati i *Saggi* del '67: scolari veramente felici e ben nati, pei quali non sarà perduto lo studio onorato da me posto da più anni a rannodare, come ho potuto, questo filo prezioso della nostra tradizione filosofica.

Napoli, 22 giugno 1905.

GIOVANNI GENTILE.

LA DOTTRINA DI SOCRATE

Dalla *Rivista Contemporanea*, dir. da Luigi Chiala, Torino, settembre 1856; an. IV, vol. VIII, pag. 89-114. Lo Spaventa scriveva da Torino il 1.° dicembre 1856 al fratello: « Ho finito da un pezzo il primo articolo su *Socrate*, ed è già stampato. Il secondo non so se lo farò *(e infatti non lo fece più)*: la critica contro il migliore professore di questa università (*il Bertini*) non è cosa che piace troppo. Il direttore della rivista... prima di far stampare l'articolo, lo mandò al professore criticato, senza dir niente a me. Costui è un bravo uomo, e disse che non la pensava come me, ma che l'articolo era una *gran cosa*, ecc. »: B. CROCE, *S. Spaventa — Dal 1848 al 1861, lett., scritti e doc.*, Napoli, Morano, 1898, pp. 182-3. Morto il Bertini nel 1876, P. MERLO pubblicò nel *Giorn. napoletano di filos. e lett.* dir. dal Fiorentino (vol. IV, 1876, pag. 828) una lettera del Bertini a lui, nella quale è detto: « Vi ringrazio di avermi mandato lo scritto dello Spaventa (*non è detto quale*), che io considero *come il più serio* e il più chiaroveggente degli hegeliani d'Italia; volendo io terminare un corso di filosofia elementare ad uso de' licei... mi sono creduto in obbligo di tener conto delle dottrine di quel valentuomo, tanto più che io sono sempre in questa persuasione, che il restringere il vocabolo scienza a significare puramente i risultati dell'esperienza, dell'osservazione e dell'induzione, come si fa oggidì, negando ogni valore scientifico alle discipline speculative, sia non solo arbitrario, ma contraddittorio... Quindi io credo che sia salutare un ritorno ad Hegel, o per dir meglio, al suo metodo, e a quella sua assoluta, e direi quasi eroica fiducia nelle forze della ragione umana » [Ed.].

La Dottrina di Socrate [1].

Socrate non può essere compreso nè come filosofo, nè come eroe morale che soggiace ad un tragico destino, se non si determina il suo significato nella vita e nella filosofia greca. È facile citare de' lunghi luoghi di Senofonte, di Platone e di Aristotile, e mettendoli in un certo ordine dire ai lettori: ecco la filosofia e la personalità di Socrate. Questa filosofia e questa personalità, separate dal movimento dello spirito greco, riusciranno sempre qualcosa di astratto. È anche facile far paragoni, p. e.: Socrate rappresenta il principio della *coscienza* e della *moralità*, è il Cartesio e il Kant greco; come altri dicono con egual ragione: Cartesio e Kant sono i Socrati dei tempi moderni. Tutto ciò sarà vero, ma dice poco o niente se non si nota la differenza tra il mondo moderno e il mondo antico. Questo metodo dei paragoni non considera mai la cosa in se stessa, e

---

(1) A proposito delle *Considerazioni sulla dottrina di Socrate* del prof. G. M. Bertini (Estratte dalle *Memorie della R. Accademia delle scienze* di Torino, serie II, tom. XVI), testè ristampate tra le *Opere varie*, racc. dal nipote dott. Carlo Ludovico Bertini, Biella, Amosso, 1903, pp. 1-87. Per i luoghi citati dallo Spaventa indicherò le pagine secondo questa ristampa [Ed.].

spesso finisce per mettere in un fascio tutte le cose. Al più, non se ne cava altro se non che Socrate, come Cartesio e Kant, ha fondato un nuovo periodo nella storia della filosofia. Ma la coscienza e la moralità in Socrate hanno e possono avere lo stesso significato che in Cartesio e Kant? Il periodo cartesiano e il kantiano non sono altro che una ripetizione del periodo socratico? È vero ciò che si dice, che la storia della filosofia ricopia continuamente se stessa?

La filosofia antica e la filosofia moderna seguono due direzioni opposte: l'una comincia dalla unità immediata dello spirito e della natura (del pensiero e dell'essere), e finisce nella loro opposizione assoluta; l'altra comincia dall'opposizione e tende ad una nuova unità. Socrate e Cartesio rappresentano entrambi il principio della coscienza o della conoscenza di se stesso; ma la coscienza socratica è il primo passo nella separazione dello spirito dalla natura, il quale deve condurre necessariamente alla loro opposizione nello scetticismo e nel neoplatonismo; la coscienza cartesiana al contrario è l'estremo grado dell'opposizione, è il dubbio e l'isolamento del pensiero in se stesso, che deve riuscire a conciliare, non di una maniera immediata, ma scientificamente, lo spirito colla natura. E similmente, la moralità socratica è la prima negazione dell'*ethos* antico, dell'oggettività morale naturale, che era il fondamento della vita greca, e il risultato finale di questa negazione dovea essere il soggettivismo degli stoici e degli epicurei e l'ascesi dei neoplatonici; il formalismo kantiano all'opposto è il principio della formazione di un nuovo mondo morale, in cui la necessità oggettiva della ragione e la libertà soggettiva dell'individuo non sieno più in contraddizione

tra loro. Credo che questa differenza non sia di poco momento; le due coscienze e le due moralità, che si prendono come termini di paragone, hanno conseguenze direttamente opposte.

A me pare che il difetto principale di questa dissertazione del prof. Bertini sia di non determinare il significato di Socrate nel mondo greco. Egli enuncia una sua teorica sull'andamento generale delle società umane, e lo paragona al metodo cartesiano. Cartesio, se dobbiamo credere al prof. Bertini, pianta la sua *batteria scettica* contro il patrimonio scientifico del suo secolo, e dice tra sè: voglio vedere cosa ci resta. Ciò che resiste all'*urto* di questa batteria è la coscienza del proprio pensiero. Kant dopo qualche tempo ne pianta un'altra più formidabile, e pare che gli rimanga qualcosa di meglio, come p. e. il sentimento del dovere, la fede nella virtù, nell'immortalità, nella libertà, in Dio; il suo scetticismo è più fortunato di quello di Cartesio. Così va il mondo: da una parte ci è lo sforzo a distruggere la essenza stessa della vita spirituale dell'uomo (*ciò che vi è in essa di profondo, d'inconcusso*, ecc.); dall'altra ci è lo sforzo a conservarlo; all'*azione distruttiva* succede sempre la *reazione* riparatrice. La ragione di questo flusso e riflusso s'intende da sè; vi ha qualche cosa in noi che non si può distruggere neppure da tutte le batterie degli scettici unite insieme. Ora in Grecia accadde lo stesso ai tempi di Socrate. La *fede* non ci era più; perchè la filosofia l'aveva *distrutta* senza porre in luogo di essa la *convinzione filosofica* (1); le *basi* morali e sociali della vita antica vacillavano, perchè la filosofia le avea messe in forse senza edificar niente di nuovo. Aggiungi i *dissidii*

---

(1) Cfr. RITTER, *Stor. della Fil. ant.* trad. franc., vol. II. pag. 78.

degli stessi filosofi, e il popolo che se n'era accorto; e finalmente i sofisti i quali ne ricavano tutto il bene che possono, come *scetticismo, impossibilità della scienza, relatività del vero, l'uomo misura delle cose, tutto essere opinione*, ecc. Viene Socrate, e cosa fa? Questo stesso sentimento (del dovere, della virtù, dell'immortalità, ecc.), dice il prof. Bertini, « fu l'elemento che resistè all'azione distruttiva dello scetticismo e della sofistica, e che si trovò elevato ad una suprema potenza nell'animo di Socrate » (1).

Poniamo che questa teorica dell'azione e della reazione sia vera; non è difficile accorgersi che essa non spiega nulla. Qui non abbiamo Socrate, ma direi quasi lo schema astratto di tutti i conservatori in ogni epoca della storia. Anche dopo la rivoluzione francese si parlava di *restaurare il sentimento del dovere, la fede nella virtù, nell'immortalità*, ecc. Anche nel secolo passato la filosofia avea messe in forse le *basi morali e sociali della vita;* avea *distrutto la fede,* senza *porre in luogo di essa la convinzione scientifica.* Anche allora ci era una certa gente che rassomigliava ai sofisti, e che faceva dell'uomo la misura d'ogni cosa. In che consiste la differenza tra quei tempi e i tempi di Socrate? Il prof. Bertini parla di *fede*, di *basi della vita morale e sociale*, e di *negazione* filosofica; ma cos'erano questa fede, queste basi e questa negazione nel mondo greco di Socrate? Parla di *dissidii* tra i filosofi, e di sofisti che ne deducono lo *scetticismo*, l'*impossibilità della scienza,* la *relatività del vero*; ma cos'erano quei dissidii e la negazione sofistica, e in che questa si distingueva dalla negazione filosofica, e anche da quella degli scettici posteriori? Parla di *fede* e di *sentimento* che

(1) *Opere varie*, p. 5 [Ed.].

sopravvivono a queste due negazioni, anzi *si elevano a suprema potenza*; ma cos'erano questa fede e questo sentimento, e che vuol dire la loro elevazione? *Fede, basi della vita, scienza, negazione, dissidii filosofici, scetticismo*, ecc., sono termini generali che si possono applicare ad ogni tempo e ad ogni luogo; la difficoltà consiste nel determinare il significato di questi termini per un dato tempo e per un dato luogo. Questo significato è lo spirito d'un dato periodo della storia. Senza questo spirito non si ha altro che una formola algebrica, che può avere qualunque valore secondo il valore de' termini che la compongono. E tale è il Socrate del prof. Bertini: sappiamo che egli conserva *certe cose* che altri prima di lui avevano tentato di distruggere; ma quali sono queste cose, non si sa, e pare che non ci sia bisogno di saperlo. Noi dobbiamo contentarci d'un'*x elevata alla suprema potenza*.

È evidente che qui tutta la quistione si riduce a determinare tre punti essenziali, cioè: 1.° il carattere generale della vita e della filosofia greca prima di Socrate, e la relazione *negativa* della filosofia colla vita (*fede, basi morali e sociali e loro distruzione*); 2.° la sofistica e la sua relazione colla vita e colla filosofia anteriore (*scetticismo, dissidii tra i filosofi, l'uomo misura d'ogni cosa* ecc.); 3.° il concetto della filosofia e della personalità di Socrate nella sua relazione colla vita e colla filosofia greca e colla sofistica (*principio della coscienza e della moralità, reazione che succede all'azione*). Se il prof. Bertini avesse considerato bene questi tre punti, non solo ci avrebbe rappresentato il *vero* Socrate, ma avrebbe anche rinunziato alla sua teorica dell'azione e della reazione. Egli si sarebbe accorto che Socrate è un po' più che un semplice conservatore o ristoratore, anzi tutto

l'opposto; che se la filosofia aveva cominciato a *negare* e la sofistica avea perfezionata la negazione filosofica della vita pratica, Socrate fu qualcosa di peggio; perchè accetta come buona la negazione sofistica e dà il vero colpo di grazia alla vita antica, ponendo un *nuovo* principio, che in lui non è solamente pensiero speculativo, ma attività pratica.

Non si può dire assolutamente, come fa il prof. Bertini, che la filosofia antesocratica ha *distrutto la fede* ecc.; i veri autori di questa distruzione sono da una parte i sofisti e dall'altra Socrate. I sofisti distruggono senza porre la *convinzione scientifica;* Socrate distrugge appunto perchè pone questa convinzione, cioè un nuovo concetto della scienza e della vita. Il prof. Bertini non avrebbe esagerata l'*azione distruttiva* della filosofia, non avrebbe parlato di convinzione scientifica che essa dovea porre in luogo della fede, se avesse notato ciò che vi ha di comune tra la vita greca antica e la filosofia antesocratica, e distinto la negazione filosofica, come egli dice, dalla negazione sofistica. Il carattere generale della vita greca è la fede ingenua e immediata nel mondo oggettivo (morale e religioso). Lo spirito è libero, ma non sa ancora separarsi dalla natura, non è ancora individualità per sè; egli non possiede se stesso che nella sua manifestazione naturale, non ha coscienza di sè che nel suo rapporto all'oggetto concreto. Così l'elemento morale è una cosa col politico, l'umano col nazionale; il dovere e il diritto dell'uomo non sono altro che il dovere e il diritto del cittadino; la libertà ha il suo limite nel limite naturale della nazione. Nella stessa maniera vi ha un mondo divino, il quale rappresenta le potenze morali e spirituali. Ma l'elemento spirituale ha anche qui immediatamente un significato naturale: Giove è l'etere,

Apollo il sole ecc. L'Olimpo è una moltitudine di Dei, senza altra unità che la potenza universale della natura come caos e come destino (1). Questo difetto di soggettività che è nel mondo divino si riconosce anche nell'umano; come al Dio greco sovrasta il destino, così all'uomo sovrasta la legge nella forma della necessità naturale. Non vi ha moralità nel senso proprio della parola, cioè l'intimità della convinzione e dell'intenzione. Il volere nell'esecuzione della legge ha forma di costume e di abitudine; nelle cose più importanti della vita l'individuo non si risolve da sè; l'ultima decisione appartiene allo Stato, e la voce della coscienza è muta innanzi a quella dell'oracolo. Questa fede in un mondo oggettivo, questa ingenuità del pensiero è anche il carattere di tutta la filosofia greca. Essa prevale nel periodo antesocratico, e si trasforma, non si annulla, in Socrate, Platone ed Aristotile. E se dopo Aristotile, negli stoici e negli epicurei, il pensiero comincia a separarsi dall'oggetto e nasce la quistione del criterio della verità, pure è sempre presupposta la stessa unità immediata della conoscenza coll'oggetto, perchè per quelli la verità consiste nella percezione. E anche dopo che lo scetticismo ha mostrato la illegittimità di questo presupposto, e con quella serenità che è propria dello spirito greco si riposa nella negazione assoluta e nel vuoto, il neoplatonismo non trova altro espediente che il postulato dell'intuito immediato dell'assoluto. La filosofia greca finisce colla opposizione assoluta dello spirito e della natura, ma non sa conciliarla che col riprodurre sotto altra

---

(1) Cfr. HEGEL, *Fil. della stor.*, 2.ª parte, e ZELLER, *Fil. dei Greci* [1.ª ed. 1844-1852], I, § 2. Vedi anche HEGEL, *Stor. della fil.*, [2.ª ed., 1840-43], I, 167-172.

forma il principio stesso della sua esistenza, cioè il presupposto dell'unità immediata. Il problema della conciliazione è superiore alla filosofia antica (1).

L'oggetto, a cui s'indirizza il pensiero greco nella filosofia antesocratica, è l'oggetto naturale, ossia la totalità del mondo fenomenale; questo mondo è considerato come la realtà assoluta, e la investigazione di esso come il problema supremo della filosofia. Il metodo di filosofare è qui intuizione immediata, puro dommatismo: il soggetto procede direttamente alla conoscenza dell'oggetto, senza vedere prima se questo processo sia legittimo. E il risultato non è altro che cognizione naturale, in quanto il pensiero non si eleva dalla natura e dalle forze naturali all'idea dello spirito, ma determina lo spirito naturalmente e non già come una potenza essenzialmente diversa dalla sostanza della natura.

Ciò posto, è evidente sino a qual punto si può dire che la filosofia antesocratica *ha distrutto la fede, e messe in forse le basi della vita antica.* Essa ha un rapporto *negativo* colla vita, non già come questa o quella filosofia, con un dato contenuto e un dato metodo, ma come riflessione filosofica in generale. Essa è il primo o il più basso grado della speculazione, il primo movimento dell'intelligenza nella considerazione della essenza delle cose, ed è in opposizione colla vita solamente in quanto considera questa essenza. Talete il primo pone la prosa del pensiero in luogo della poesia della religione; l'acqua come principio unico delle cose è già in sè la negazione del mondo divino della mitologia. Ma manca ancora la

(1) Sui caratteri generali della filosofia greca cfr. SPAVENTA, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia*, Napoli, Vitale, 1862, pp. 6-8. [Ed.].

coscienza di questa opposizione; la fede e la riflessione, prima di venire ad aperta discordia, vivono ancora insieme tranquillamente. E la ragione di questo fatto è che il fondamento dell'intuizione filosofica e della intuizione della vita (politica e religiosa) è lo stesso, cioè l'oggettività naturale: come la religione, in quanto è religione della bella individualità, non è ancora libera dall'elemento sensibile, e la legge non è altro che l'universale nella forma della necessità naturale, così la filosofia è ancora la filosofia della natura. Il carattere generale di tutta la filosofia greca, la ingenuità del pensiero e direi quasi l'oblìo di se stesso nell'oggetto, spicca più vivamente nella filosofia antesocratica, perchè in essa l'oggetto è ancora l'oggetto naturale, cioè la totalità dell'esistenza sensibile. Questa relazione della vita e della filosofia si vede ancora nel destino esterno dei filosofi. Fino ad Anassagora, in cui finisce la filosofia naturale, e che il primo pone il pensiero o la ragione come essenza delle cose, non v'è esempio di persecuzione contro i filosofi, sebbene, come dice il prof. Bertini, i loro *dissidii fossero un fatto che non isfuggiva all'occhio del popolo.* Ed è anche da notare, che la dissoluzione della filosofia naturale per opera de' sofisti e di Socrate corrisponde e coincide con quella della vita antica, e ciò avviene perchè uno stesso principio (il principio della soggettività) distrugge il loro fondamento comune (l'oggettività naturale); finchè il soggetto non era posto come superiore all'oggetto esterno, non ci poteva essere una vera negazione.

Io non so quale opinione abbia il prof. Bertini della sofistica; ma se debbo giudicare dalle poche parole citate più sopra, mi pare che egli consideri solamente un lato di essa, il lato cattivo. Basta dire che i sofisti si *sforzano di distruggere tutto ciò che*

costituisce la essenza della vita spirituale umana! Ora il vero è, che i sofisti non distruggono altro che la filosofia naturale e la vita antica, e con questa distruzione aprono la via ad un nuovo principio della vita e del sapere. Nel mondo non vi può essere la distruzione per la distruzione, e molto meno se si tratta dell'essenza stessa dell'uomo. Ciò che si può e si vuol distruggere è una data forma della realtà di questa essenza, e il vero principio della distruzione non è l'arbitrio o l'interesse dell'individuo, ma l'energia e l'interesse dello spirito che deve attuarsi in una forma più perfetta.

Questo processo è evidente nella storia della filosofia greca. Infatti la filosofia della natura incomincia colla ricerca della essenza universale della esistenza naturale, del mondo fenomenale, e ripone questa essenza in un ente immediato, in una sostanza immobile: determinata progressivamente come *materia* (Jonici), come *numero* (Pitagorei), e come *puro essere* (Eleati). Ma queste tre soluzioni non bastano a spiegare il movimento e il divenire del mondo naturale: quindi un nuovo sviluppo nella speculazione. Eraclito pone d'una maniera indeterminata il principio del *divenire;* gli atomisti ed Empedocle lo determinano come qualità originaria della materia; Anassagora come qualcosa di diverso qualitativamente e superiore alla materia (come νοῦς). Ponendo la intelligenza come principio, la filosofia naturale nega se stessa e confessa la propria insufficienza nella spiegazione dell'universo. Se non che Anassagora la considera solamente come causa motrice della materia, senza far vedere nè come l'intelligenza possa muovere, nè come la natura sia un prodotto dell'intelligenza; non dimostra l'esistenza dell'intelligenza nella natura. Mancava ancora il concetto del νοῦς come realtà as-

soluta. Laonde l'intelligenza, separata così dall'oggetto, non era altro che l'intelligenza, il pensiero o la riflessione soggettiva. E tale è il principio della sofistica.

La sofistica è la riflessione puramente soggettiva, opposta alla fede del pensiero nell'oggetto naturale, e in ciò consiste il suo pregio e il suo difetto. Ciò che vi ha di grande in essa, o il suo diritto, è la coscienza che lo spirito è superiore alla natura, il soggetto all'oggetto esterno. Questa coscienza comunica una nuova energia alla vita e al pensiero; in essa consiste quella specie di fascino che i sofisti esercitarono nel loro tempo, non solo sugli animi corrotti o su' giovani facili a sedurre, ma sugli uomini più colti e più illustri della nazione. I sofisti sono stati i maestri del loro tempo; la *coltura* greca è opera loro. Come gli stati e la moralità naturale soggiacevano allora alla potenza degli interessi individuali, così innanzi alla dialettica de' sofisti il mondo oggettivo perdeva ogni valore, i pensieri e i fini dell'uomo erano posti sopra le leggi e i fenomeni della natura. Così il rapporto del soggetto e dell'oggettività, il quale era lo stesso nella vita e nella filosofia antica, muta interamente; e la negazione sofistica della vita è tutt'altro che la semplice riflessione dei primi filosofi. Ma l'uomo, considerato da' sofisti come essenza delle cose, non è l'uomo come pensiero in sè, come soggettività universale; in luogo dell'*oggetto* naturale essi non sanno porre altro che la *soggettività* immediata o empirica, il volere e le opinioni dell'individuo.

Laonde, se da un lato ci è la coscienza che il soggetto è superiore all'oggetto esterno, dall'altro questo soggetto non è ancora indipendente dall'oggetto, perchè non è altro che soggetto naturale, non ha al-

tre determinazioni che le determinazioni naturali. Tale è la contraddizione della sofistica. Essa nega la verità nel mondo oggettivo, senza poterla affermare nel soggettivo; la vita e la filosofia antica doveano cedere, perchè la sofistica rappresentava contro di esse il diritto più legittimo della libertà del soggetto; ma siccome questa libertà nella sofistica non era altro che la libertà formale della riflessione senza un contenuto universale, così la sofistica non poteva *edificar nulla*, di positivo; non poteva *porre* direbbe il prof. Bertini, in luogo *della fede la convinzione scientifica*, ma solo un altro dommatismo, e forse ancora più grossolano in luogo dell'antico. Così il vero significato della sofistica è negativo; essa è la prima riflessione in se stessa della coscienza del popolo greco. Ma perchè questa riflessione producesse una trasformazione positiva e stabile nella vita e nella filosofia, non bastava che fosse vinta la dipendenza del soggetto dall'oggetto; era necessario che il soggetto fosse libero anche dalle sue proprie determinazioni naturali, cioè dall'arbitrio e dall'interesse puramente individuale, senza ritornare all'oggettività antica, come p. es. voleva Aristofane (1). Ma questa seconda negazione non poteva esser fatta dalla sofistica, perchè non era possibile senza un nuovo principio positivo. L'autore di questo nuovo principio è Socrate. — Socrate oppone all'oggettività naturale della filosofia e della vita antica, e alla soggettività imperfetta o negativa de' sofisti (l'uomo come individuo) la soggettività universale (l'uomo come pensiero in sè e per sè), cioè l'oggettività ideale; egli accetta la negazione sofistica, in quanto ricono-

(1) Cfr. ZELLER, op. cit., § 12, e HEGEL, *Stor. della Fil.*, II, 5 e segg.

sce il principio della soggettività e della coscienza, ma nega l'affermazione sofistica, in quanto cerca di dare alla coscienza un contenuto razionale e oggettivo.

Così la relazione fra Socrate e la sofistica è una relazione di affinità e di opposizione. Per entrambi la filosofia non è più considerazione fisica dell'universo (quindi il dispregio di Socrate per la fisica), ma principalmente etica e dialettica; l'oggetto di essa non è più l'oggetto naturale, ma il soggetto stesso come pensiero e come azione.

Ma, dove la sofistica converte la negazione della filosofia naturale in dubbio sulla possibilità del sapere, Socrate al contrario dall'intuizione esterna e immediata si eleva al concetto o all'idea come verità delle cose; la dialettica sofistica non è altro che la dissoluzione della filosofia naturale per se stessa; la socratica è il germe della teoria platonica delle idee. E nello stesso modo, nella sofistica l'attività pratica del soggetto diventa egoismo; in Socrate ha un valore universale, in quanto è determinata dal concetto. Ma, non ostante questa differenza, entrambi hanno un rapporto negativo alla vita antica; anzi la negazione socratica è più potente della sofistica. I sofisti negano, ma senza un principio proprio; essi si servono delle idee eleatiche ed eraclitee; il loro principio positivo: *l'uomo è misura d'ogni cosa* (1), non è che il risultato della negazione. Socrate all'opposto nega con un principio nuovo e positivo, col principio dell'idea. Egli oppone alla moralità come costume la moralità come convinzione e intenzione,

(1) Su Protagora e sul suo principio vedi lo scritto dell'autore, in appendice al libro *Esperienza e metafisica*, Torino, Loescher, 1888, pp. 251-274 [Ed.].

alla virtù come pura abitudine la virtú come scienza, alla necessità naturale della legge la necessità razionale, alla voce dell'oracolo la ispirazione del suo *genio* particolare.

Da tutto questo è chiaro, che Socrate non era un semplice *conservatore*, e che la legge dell'andamento delle società umane esposta dal professore Bertini non è vera. Non ci sono da una parte *distruttori* di tutto ciò che costituisce la vita spirituale, e *ristoratori* dall'altra. Il progresso avviene in un'altra maniera. Così è fuori dubbio che i sofisti negano la scienza e la moralità; non però la scienza e la moralità in generale, ma in una data forma e con un dato contenuto, cioè quali erano ne' sistemi e nella vita antica. E Socrate afferma l'una e l'altra; ma non conserva o ristaura quelle che ci erano; egli pone una nuova scienza e una nuova moralità. Quindi la negazione non è semplice distruzione, ma apparecchio a creazione; la soggettività sofistica è apparecchio alla soggettività socratica, l'empirica all'universale. E parimente l'affermazione non è pura conservazione o ristorazione, ma creazione o posizione di ciò che non ci era e che non ci poteva essere, se prima non si toglieva la vecchia forma. Voglio dire che la negazione in se stessa non è mai universale o assoluta, ma sempre limitata dal presente e dall'avvenire, da ciò che essa deve distruggere e da ciò che deve apparecchiare; non si può negare ciò che non si conosce e non ci è ancora. Così si crede da taluni che la Critica di Kant sia la negazione di *ogni* metafisica; dopo Kant, udiamo dire spesso, non bisogna più pensare all'assoluto; *fenomeno, e nient'altro che fenomeno.* E pure Kant non negava e non poteva negare che una data metafisica, la metafisica quale era prima di lui, cioè

l'empirismo e l'intellettualismo; la sua negazione, non che essere la distruzione di ogni metafisica, apriva una nuova via e *sola* rendeva possibile una nuova speculazione. Nello stesso modo quando si parla dello *scetticismo* sofistico, è facile di dare a questa parola un significato assoluto: come, p. es., *la distruzione dell'essenza umana*, ecc. Ciò non si può dire nè anche dello scetticismo posteriore; il quale non distrugge altro che il fondamento di tutta la filosofia greca, cioè il presupposto della unità immediata del pensiero e dell'essere; esso non fa buona prova che contro questo presupposto, come la scepsi sofistica non ha valore che contro il presupposto della filosofia naturale, la quale ammetteva come unica specie di essere e di conoscere l'esistenza nello spazio e la conoscenza sensibile. Come la scepsi sofistica distrugge il dommatismo di questa filosofia, così la scepsi posteriore il dommatismo stoico ed epicureo; quella nega l'oggettività naturale, e questa l'oggettività ideale; a quella non rimane che il soggetto come soggetto naturale (fini e interessi individuali), e però come soggetto *pratico;* a questa non rimane che il soggetto come puro pensiero, come pensiero senza oggettività; a quella succede Socrate e la filosofia socratica, a questa il neoplatonismo, come fine della filosofia antica ed apparecchio al pensiero moderno.

Il vero pregio di Socrate come filosofo è di aver posto una nuova idea della scienza. Da ciò un nuovo metodo e la possibilità di ridurre la filosofia a sistema. Anche i filosofi anteriori ricercavano l'essenza delle cose; in tale ricerca consiste la filosofia. Ma per quelli l'essenza non era altro che l'oggettività immediata, o come sostanza o come processo naturale; lo stesso νοῦς di Anassagora è solamente il motore

della materia. Essi non ponevano niente tra il pensiero e l'oggetto concreto; il pensiero s'indirizzava immediatamente all'oggetto, non aveva un contenuto suo proprio; il suo contenuto era quello dell'oggetto. Quindi nessuna teorica della cognizione nel senso proprio della parola; prima di conoscere le cose l'intelligenza non investigava se stessa e la sua propria natura; il metodo era una specie d'istinto, senza coscienza, puramente dommatico. Socrate, il primo, pose il concetto o l'oggettività ideale tra l'oggetto ed il pensiero, e però il pensiero non s'indirizzava più immediatamente all'oggetto, ma al concetto, e mediante questo all'oggetto. In altri termini, per Socrate, l'essenza delle cose non era più l'oggettività immediata e naturale, ma il concetto o l'oggettività ideale; quindi il principio fondamentale della filosofia socratica: la *vera* scienza è la conoscenza del concetto come essenza universale e oggettiva delle cose. E giacchè il concetto non ci può essere dato dalla rappresentazione o dalla semplice intuizione, ma solo dal pensiero come tale; e per averlo bisogna sceverare l'universale o il contenuto del pensiero dalle rappresentazioni, cioè fare una critica o un esame filosofico di se stesso: ne segue che per Socrate il *punto di partenza* della filosofia deve essere la conoscenza di sè, il *nosce te ipsum*. Se la vera scienza è la conoscenza del concetto, noi allora possiamo dire di sapere veramente, quando siamo certi che la nostra scienza ci dà questa conoscenza. Questa certezza è impossibile, se, come dice il professore Bertini, *non ci rendiamo ben conto del nostro stato intellettuale, se non discerniamo* il vero dal falso sapere (1). Ond'è che in Socrate la specu-

(1) *Opere varie*, p. 7.

lazione cessa di essere un'attività inconsapevole di se stessa, come ne' filosofi anteriori; essa si fonda nel principio della coscienza, e, in quanto è conoscenza del concetto, diventa essenzialmente dialettica.

Ma bisogna ben guardarsi dal confondere, come ho già notato, la coscienza o la soggettività socratica colla moderna. Non basta dire, come fa il professore Bertini, che Socrate e Cartesio, *se si accordano nel porre come principio e punto di partenza della filosofia la conoscenza di sè*, pure differiscono in questo: Socrate *raccomanda come mezzo l'esame di se stesso*, e Cartesio *adopera lo scetticismo come un dissolvente* (1). In primo luogo non so con quanta ragione si possa chiamare *scetticismo* e, che è più, *batteria scettica*, il dubbio cartesiano; non so come si possa dire che Cartesio « rivolge contro il patrimonio scientifico del suo secolo *tutti* gli argomenti dello scetticismo », e « incomincia dal discernere nel sapere umano ciò vi ha d'inconcusso da ciò che vi ha di *erroneo* » (2). Non ho bisogno di ricordare al professore Bertini, così dotto nella storia della filosofia, che la *dubitatio de omnibus* o, che è lo stesso, l'*omnia praejudicia deponere*, non significa altro che la ricerca del fondamento della certezza; e che il *pregiudizio*, nel senso di Cartesio, non è l'*errore*, ma solamente un *presupposto*, che può essere anche vero, e che si *depone* non perchè è falso, ma perchè è un presupposto. La stessa esistenza di Dio, prima che

---

(1) Il Bertini aveva detto: « Cartesio adopera lo scetticismo come un dissolvente, mettendo in conto di cognizioni inconcusse e indubitabili quelle che ad un tal dissolvente resistono »: *Opere varie*, p. 7 [Ed.].

(2) *Op. varie*, pp. 5 e 7.

Cartesio l'avesse provata, era per lui un pregiudizio. Diremo noi che egli la metteva da parte (provvisoriamente) perchè la credeva un *errore?* Tutta la *batteria* del buon Renato si riduce a questo discorso: « È il primo nella certezza quello da cui il pensiero non può fare astrazione, quello di cui non può dubitare; ora il pensiero può fare astrazione da tutto, fuorchè da se stesso; dunque il pensiero è il primo ». Posto il pensiero come il primo nella certezza, Cartesio stabilisce il fondamento della *verità*, cioè Dio; e così si libera da tutti i dubbi (*liberatio ab omnibus dubiis*). Quindi è stato detto con ragione, che il vero principio di Cartesio è Dio. Dov'è qui lo scetticismo? Io non ci vedo altro che un *esame di se stesso*. In secondo luogo, si può non essere scettico, come non è Cartesio, e nondimeno *esaminare se stesso* in un significato diverso dal socratico. Noi altri moderni esaminiamo le operazioni del pensiero come tali, nella loro forma psicologica; la nostra soggettività è assoluta, è il puro rapporto del pensiero a se stesso. In Socrate al contrario l'esame di se stesso si riferisce sempre al contenuto del pensiero o all'essenza dell'oggetto; il rapporto del pensiero a se stesso è *mediato,* perchè si fonda in questa essenza o nell'oggetto ideale. In Socrate e in tutta la filosofia socratica vi è quella stessa fede nell'oggettività ideale, che i filosofi anteriori avevano nell'oggettività naturale; non è già il soggetto che determina l'essere oggettivo, ma l'essenza oggettiva delle cose che determina il soggetto. In questo senso, cioè quanto al contenuto, il principio socratico non è veramente un principio della soggettività. Ma è tale in quanto alla forma; perchè siccome l'oggetto non è più l'oggetto naturale, ma l'ideale, così l'origine filosofica della cognizione è trasportata dall'esterno nell'interno,

cioè nel pensiero stesso del soggetto (1). Il professore Bertini, non avendo notato le differenze tra le due specie di soggettività o di esame di se stesso, non determina nella sua vera natura il principio della filosofia socratica.

Nella esposizione di questo principio ci è una certa confusione. Dopo aver paragonato, come ho fatto vedere, l'andamento delle società umane al metodo cartesiano e rappresentato Socrate come la suprema potenza della fede nella virtù, ecc., il prof. Bertini osserva immediatamente che Socrate stimava la scienza per se stessa, e non solo in quanto essa può servire ad uno scopo pratico; che non disprezzava le ricerche fisiche, ma solo le credeva premature; che poneva come punto di partenza della filosofia la conoscenza di se stesso; che quando diceva di conoscere la propria ignoranza, non bisogna intendere questa sua parola in un senso assolutamente scettico; che riponeva la sapienza nella scienza, ecc. (2).

Ora è chiaro che tutte queste determinazioni non possono essere comprese prima della esposizione del principio socratico, cioè prima di vedere cosa intendeva Socrate per essenza delle cose, e perciò quale era la sua idea della vera scienza. Eppure il prof. Bertini espone il principio di Socrate in ultimo luogo.

L'opinione che Socrate non pregiava la scienza per se stessa, ma solo per un fine pratico, si fonda in alcuni luoghi di Senofonte, ed è difesa da coloro che non vogliono vedere altro in Socrate che un gran predicatore di morale. Nella sostanza essa poco differisce da quella che ci rappresenta Socrate come un filosofo puramente popolare. Lo stesso Mamiani

---

(1) Cfr. ZELLER, *op. cit.*, *II*, *pag.* 42-44.

(2) *Op. varie*, p. 6-8.

nelle sue *Confessioni* dice di avere scritto i *Dialoghi di scienza prima* perchè gli sovveniva « di quella filosofia tanto riguardosa e modesta, quanto serena e sicura nei suoi giudicii, e della quale fu detto averla Socrate primamente levata dal cielo e condotta a conversare famigliarmente in mezzo agli uomini » (1). Le ragioni che il prof. Bertini oppone ai luoghi di Senofonte sono buone, ma riescono un pò oscure nel luogo dove sono. Sinora non ha detto altro di Socrate, se non che in lui, dopo la negazione *teoretica* fatta dai sofisti (paragonata dal prof. Bertini alla critica kantiana della ragione pura), si eleva a suprema potenza la *fede* e il *sentimento* della virtù, della libertà, ecc. Il lettore dirà: Socrate è un filosofo pratico, un filosofo di fede e di sentimento; e capirà poco o niente della *riduzione della virtù alla scienza*, ecc. (2). Ma la cosa si intende da sè quando già è stato detto che per Socrate la sapienza è scienza (σοφία = ἐπιστήμη) (3), la vera scienza è la conoscenza del concetto, il concetto è la essenza delle cose. Questo concetto cercava Socrate in ogni cosa, in ogni arte, in ogni attività umana; il fine principale della sua conversazione non era, come si è creduto ordinariamente, di trasformare moralmente gli uomini, ma, come confessa egli stesso nell'*Apologia* platonica, l'interesse del sapere, l'interesse dialettico e speculativo; l'utilità morale era per lui un fine secondario. Il prof. Bertini avrebbe potuto re-

---

(1) *Rivista contemporanea* (1856), vol. V, pag. 582. — [*Confessioni di un metafisico*, Firenze, Barbèra, 1865, I, 24. Sul Mamiani si può vedere le critiche dello SPAVENTA nei *Saggi di Critica*, Napoli, 1867, pp. 343-403 e i miei due articoli nella *Critica* del 1904, II, 264-291, e III, 110-123. — Ed.].

(2) *Op. varie*, p. 6.

(3) Vedi SENOF., *Mem.*, IV, 6, 7 [Ed.].

care esempi di ciò dallo stesso Senofonte. In alcuni luoghi de' *Memorabili*, Socrate (il predicatore) non solo cerca una scienza che non ha alcun fine morale, ma una scienza che nella sua applicazione non può servire che a fini immorali. *Horresco referens*; ma la sua conversazione (*famigliare*) colla meretrice Teodota (III, 11) è di tal natura da scandalezzare le coscienze più *parigine* de' tempi nostri. Il fine di quella conversazione è la ricerca del concetto del meretricio (1), non per farvi sopra una predica, ma per insegnare alla sua bella interlocutrice con quali mezzi possa meglio guadagnare gli uomini. — Quanto alla *popolarità*, non si può negare che in Socrate vi ha una filosofia di questo genere; ma essa ha poco o nulla che fare col suo principio, ed è senza importanza nella storia della filosofia. Lo sviluppo veramente scientifico di questo principio non si trova in Socrate, ma in Platone; il quale è tutt'altro che un filosofo popolare. Invece di dire che Socrate ha fatto scendere la filosofia dal cielo sulla terra, si potrebbe dire che l'ha levata dalla terra al cielo, cioè dalla oggettività naturale all'oggettività ideale o all'intimità della coscienza. Questa intimità è il vero cielo della scienza. Tale è il ritratto che lo stesso Platone ci dà di Socrate, quando (*Rep.* VII, 10, p. 529) gli fa biasimare la filosofia della natura, perchè avvezzava gli uomini a guardare in basso, non in alto, cioè ad occuparsi delle cose sensibili, non delle divine.

Quanto al disprezzo reale o apparente delle ricerche fisiche, non se ne può capir nulla, se prima non si conosce la relazione tra Socrate e la filosofia naturale. Bisogna riflettere che in quel tempo la fisica

(1) Cfr. ZELLER, op. cit., II, p. 38.

era una cosa medesima colla filosofia, o, per dir meglio, la filosofia non era altro che una considerazione *fisica* dell'universo. Non ci era una fisica come *parte* di un sistema scentifico (come, p. es., in Platone e Aristotile), e molto meno nel senso moderno della parola. Socrate, avendo ricondotto il pensiero dalla contemplazione dell'oggettività naturale a quella dell'ideale, non poteva non disprezzare le ricerche fisiche, in quanto erano considerate come l'unico modo di filosofare; questo disprezzo non era altro che una forma della sua negazione della filosofia naturale. Questo stesso sentimento l'abbiamo veduto anche nei sofisti. Ma qui la vera quistione è di vedere se Socrate disprezzava le ricerche fisiche in generale, ovvero, disapprovando solamente quelle dei filosofi anteriori, ammetteva la necessità e dava quasi il concetto d'una nuova fisica speculativa, come hanno voluto Schleiermacher, Ritter ed altri. Pare che il prof. Bertini sia di quest'ultima opinione. Egli nota che Socrate « riprovava le ricerche fisiche de' filosofi anteriori », specialmente perchè « miravano a determinare la causa materiale e la causa efficiente, e trasandavano affatto la *causa finale* »; tali ricerche « parevano a Socrate premature e da rimandarsi ad altro tempo, in cui si fossero meglio studiate le cose che appartengono all'umanità » (1). Schleiermacher e gli altri dicono ad un dipresso lo stesso. Essi osservano che « lo stesso Senofonte confessa che Socrate studiava anche la natura in generale, e che questa considerazione era *teleologica* e indirizzata ad avere l'idea dell'ordine razionale che la governa. Concedono che egli non si sia occupato de' particolari; ma vogliono che in lui si trovi almeno

(1) *Op. varie*, p. 6.

il *germe* d'una nuova forma della fisica, e sia appunto il pensiero della *presenza universale dell'intelligenza in tutta la natura*, l'idea d'una *armonia assoluta tra la natura e l'uomo,* ecc. Se egli non ha fatto altro che porre questo germe, la ragione è nello stesso principio della sua filosofia: per lui la prima cosa era la conoscenza di sè e il cercare in questa conoscenza il fondamento scientifico di tutte le altre » (1). Anche il prof. Bertini mostra di avere in gran pregio quelle due idee della *presenza universale dell'intelligenza* e dell'*armonia tra l'uomo e la natura*, e cita gli stessi luoghi di Senofonte (*Mem.*, I, 4 e IV, 3), citati dagli autori sopra nominati; egli vede in esse il *primo saggio che trovisi nella filosofia antica, d'una dimostrazione della esistenza della Divinità, mediante l'argomento che fu poi chiamato fisico-teleologico* (2). Il *primo saggio* del prof. Bertini è qualcosa di simile al *nuovo germe* di Schleiermacher e compagni. Quest'opinione è combattuta dallo Zeller (3), e, pare a me, con buone ragioni; il prof. Bertini non ci ha badato. Lo Zeller osserva che non si ha alcun documento storico per affermare che la teleologia socratica si allontani dalla volgare e contenga l'idea filosofica della immanenza dello spirito nella natura; e senza questa idea non è possibile una fisica speculativa. Oltre a ciò egli prova che, quando si considera la essenza del principio socratico, si vede che Socrate non poteva avere altra teleologia che la volgare, e dovea disprezzare la scienza della natura; questa teleologia e questo disprezzo sono una conse-

---

(1) ZELLER, l. c., pag. 52 e seg., e RITTER, *Stor. della fil. ant.*, traduz. franc., vol. II, 39 e seg. e 50 e seg.

(2) *Op. varie*, pag. 11 [Ed.].

(3) Loc. cit.

guenza necessaria di quel principio. Infatti, il concetto o l'universale socratico, non è che che una delle forme dell'idea sostanziale; è l'idea rispetto all'attività pratica dell'*uomo*, o come Bene; quindi la sua filosofia non è che filosofia morale. L'idea non può essere principio della filosofia della natura, se non è considerata come fine in sè e per sè, o come genere; e ciò fecero Platone ed Aristotile (1). La teleologia socratica non è altro che l'applicazione di alcuni pensieri morali alla natura, è riflessione popolare e non già filosofica; ed ha il solo merito negativo di mostrare che in Socrate manca il principio d'una speculazione naturale. Ma, comunque si voglia risolvere questa quistione, è fuori dubbio che il prof. Bertini non poteva trattarla prima di esporre il principio di Socrate, e, oltre a ciò, senza far vedere come il contenuto della filosofia socratica non può essere altro che etica.

Dicasi lo stesso della *conoscenza di sè* (morale e intellettuale) e della *ignoranza*. La conoscenza di sè non è che il lato formale del principio socratico, e si può facilmente confondere colla coscienza moderna, quando non si determina il contenuto di esso, cioè l'oggettività ideale come essenza delle cose. L'ignoranza poi, come vedremo più sotto, è uno degli elementi del metodo socratico, e non si può intendere se non si sa prima cosa sia questo metodo; essa è la espressione del formalismo del principio.

Finalmente il prof. Bertini si risolve di esporre il principio della filosofia di Socrate, o l'idea che Socrate avea della scienza. « La sapienza (socratica), egli dice, consiste nel conoscere le ragioni ultime delle cose, e queste ragioni ultime sono i *concetti delle*

(1) Cfr. HEGEL, *St. della fil.*, II, 3 e 42.

essenze delle cose, espressi in definizioni » (1). Qui non è detto chiaramente che per Socrate l'essenza è il concetto della cosa o l'oggettività ideale; anzi la espressione *concetti delle essenze* col comento che segue ti fa pensare a tutt'altro. Il prof. Bertini tocca troppo leggermente questo punto, che è il più essenziale nella filosofia di Socrate; e anche ciò che dice della relazione tra Socrate e Platone è poca cosa. Non si capisce bene se siamo in Grecia, nel medio evo, o ne' tempi moderni. Cosa diventa in Platone il *concetto* socratico? Il prof. Bertini fa una serie di domande: il concetto è un nulla? è un puro vocabolo? un semplice pensiero, un atto della mia mente? oppure è qualcosa in sè? (2). E qui finisce; pare che la soluzione platonica sia il concetto come *qualcosa* in sè. Ora domando io: e per Socrate cos'era il concetto? Era forse un nulla, un puro vocabolo (un *flatus vocis*), o al più un semplice pensiero, un atto mentale? Non può essere qualcosa in sè, perchè allora non ci sarebbe differenza tra Socrate e Platone. Ma se non è altro che semplice pensiero, allora *concetto della essenza* vorrà dire semplice pensiero della essenza; e in questo caso, o addio oggettività del concetto, o addio idealità dell'oggetto: si corre il rischio di cadere o nel puro soggettivismo, o nel puro oggettivismo. È vero che io definisco, ma può darsi che io non definisca altro che il mio proprio pensiero, l'atto della mia mente. È vero che io *penso* la essenza; ma può darsi che il mio pensiero non differisca da quello de' filosofi anteriori a Socrate, i quali certamente *pensavano* in quanto ricercavano la essenza delle cose,

(1) *Op. varie*, pag. 9.
(2) *Op. varie*, pag. 9.

ma non determinavano questa essenza come pensiero (come concetto, quiddità, essenza ideale); essi la ponevano immediatamente come pura oggettività (l'acqua, il numero, il divenire, ecc., erano le cose stesse). — Il difetto del prof. Bertini è sempre quello: di non distinguere l'oggettività socratica dall'oggettività antica, nè la soggettività dalla soggettività moderna.

Il concetto per Socrate non è un semplice pensiero, un atto mentale, ma è l'oggettivo e universale in se stesso (come Bene); è la verità del *pensiero* e della *vita* dell'uomo. Tale è il senso delle due proposizioni che costituiscono tutto il valore filosofico di Socrate: la *vera* scienza è il conoscere a concetti, la *vera* azione (l'azione morale o la virtù) è quella che si fonda in questa conoscenza, anzi è questa stessa conoscenza. Al contrario nella filosofia e nella vita antica la verità dell'uomo (come pensiero e come vita) era l'*essere* come tale, cioè l'oggettività naturale ed etica (i costumi). Il concetto oggettivo, ossia il pensiero in sè e per sè come verità dell'essere, è l'elemento comune a Socrate, Platone ed Aristotile; Socrate lo considera come il fine supremo della vita soggettiva (quindi il contenuto della sua filosofia è essenzialmente morale); Platone come la verità di tutto ciò che è, come l'unico vero ente o la realtà assoluta e sostanziale; Aristotile, non solo come essenza (quiddità), ma come causa formale ed entelechia del reale empirico (1). Ma Socrate non ci dato una esposizione scientifica de' concetti; non ha un sistema, e neppure un principio materiale di sistema, come Platone e Aristotile. Egli s'indirizza al concetto come per una determinazione immediata e

(1) Cfr. ZELLER, I, 39; II, 9, 134 e seg.

soggettiva; la sua attività è semplice tendenza, metodo e vita filosofica; egli *cerca*, ma non *possiede* ancora la verità (1). Il suo principio non è altro che la espressione di questa determinazione soggettiva, un postulato generale per la verità del sapere e del fare: « Se vuoi sapere *veramente*, *cerca il concetto* della *cosa*; se vuoi operare *moralmente*, opera conforme al concetto ». Ma quale è il contenuto del concetto? Quali sono le sue determinazioni? Socrate non lo dice, e però il suo principio è puramente *formale*.

Pare che il prof. Bertini non abbia badato a questo formalismo, e così si può spiegare il difetto della sua esposizione del metodo socratico. Egli dice: « il metodo dialettico di Socrate dovea mirare *unicamente* a formare un giusto e chiaro concetto di ciascuna cosa, e a trovarne la definizione ». Ora « la definizione può ricercarsi in due modi: o partendo da un concetto universalissimo, e da questo discendendo per via di successive divisioni fino al concetto da definirsi; oppure prendendo ad esame un concetto analogo a quello che si vuol definire, cercandone le note caratteristiche, e poscia trasferendole a quello. In ciò consiste l'*induzione* ». Esempio: « la repubblica è simile alla casa; ora la prima cosa a cui deve pensare chi vuol migliorare la condizione della casa, sono le sostanze, l'accrescimento dell'entrata, la diminuzione della spesa. Dunque anche nella repubblica si dovrà pensare innanzi tutto alle finanze » (2). E non ci è altro: qui non è detto neanche che Socrate non usava altro metodo che l'induzione. Ma basta ciò che dice il professore Bertini perchè

---

(1) Cfr. HEGEL, op. cit., II, 51; ZELLER, II, 8, 9, 45.

(2) *Op. varie*, pp. 9 e 10. Per l'esempio citato vedi SENOF., *Mem.*, III, 6 [Ed.].

ci formiamo il vero concetto dell'induzione socratica? E il metodo socratico non ha altri elementi che meritano di essere notati, se non preferiti ai pensieri popolari di Socrate, che il prof. Bertini tratta con tanta predilezione? E finalmente, perchè Socrate non trovava la definizione che mediante l'induzione, e non teneva invece l'altra via? Invano cerchiamo nel professore Bertini una risposta a queste domande; egli passa immediatamente alla esposizione della dottrina popolare di Socrate, o, come dice, de' *risultati ottenuti da Socrate con questo metodo* (1).

L'induzione socratica consiste nello sviluppare il pensiero o l'universale dal caso concreto, da alcune determinate rappresentazioni o presupposti, e differisce ancora da quella che si fonda nella esperienza più o meno compiuta de' casi particolari, e da essa astrae il concetto. Il metodo di Socrate ha due lati: o mette in mostra la verità che è contenuta e come nascosta in una data rappresentazione, o fa vedere la contraddizione di questa rappresentazione sia con se stessa, sia con altre rappresentazioni, ammesse anche come vere dalla coscienza immediata. E siccome il principio socratico non è che il postulato formale del vero sapere, e questo formalismo si esprime in Socrate come espressione della propria *ignoranza*, così quei due lati prendono anche la forma particolare dell'*amore* e dell'*ironia*.

Il professore Bertini ha in parte ragione, quando dice: « il detto di Socrate che egli sovrastava agli altri in sapienza per questo solo, che conosceva la propria ignoranza, non si deve intendere in un senso *assolutamente* scettico » (2). Ma, se l'ignoranza so-

(1) *Op. v.*, p. 10.
(2) *Op. v.*, pag. 7.

cratica non è scetticismo assoluto, cos'è? Essa si può intendere in tre modi. Il primo è, che Socrate *sapeva* veramente, ma diceva di essere ignorante per falsa modestia o per amara ironia. Questa opinione non è giustificata da alcun documento storico; nè dalla filosofia nè dal carattere di Socrate. Il secondo è, che Socrate avea la coscienza non solo della ignoranza degli altri, ma anche degli *stretti limiti* d'ogni sapere umano e per conseguenza del suo proprio sapere. Il Ritter, che la pensa così, cita un luogo dell'*Apologia* platonica (p. 23) e soggiunge: « qui non si tratta di uno stato particolare di *dubbio*, senza valore filosofico, ma di un risultato assolutamente universale delle sue (*di Socrate*) numerose ricerche scientifiche; in altri termini, Socrate sapeva ciò che è la scienza e ciò che non è la scienza. E questo è quello che Platone nota espressamente come il carattere scientifico di Socrate, quando dice che egli sapeva più, certamente, di ogni altro che la scienza è differente nella opinione retta » (1). Forse non intendo bene, ma a me pare che tale sia anche l'opinione del professore Bertini.

Egli ha detto che Socrate non era scettico *assolutamente*; dunque può darsi che fosse scettico *relativamente*. Egli dice di più: « come mai avrebbe potuto Socrate mostrare la *verità della sapienza umana* » (vedi il luogo citato dell'*Apologia*) « e adempiere alla missione impostagli dal Dio di Delfo, se non avesse avuta l'idea della sapienza in sè? Chi dice agli uomini: voi non siete sapienti, viene a dire che gli uomini » (credo in generale e per conseguenza anche Socrate) « non realizzano in se medesimi l'ideale della sapienza; nè potrebbe recare questo giu-

(1) Op. cit., pag. 43 e seg.

dizio chi non contemplasse un tale ideale. E Socrate era consapevole di posseder questa idea e di applicarla » (1). Finalmente il prof. Bertini osserva, come il Ritter, che per Socrate la scienza « differisce dalla opinione retta, per cui gli uomini credono il vero senza saperlo e senza poterlo dimostrare » (2). Tale è a un dipresso anche l'opinione comune intorno a Socrate: la sua ignoranza non è scetticismo assoluto, ma relativo, perchè l'intelligenza umana può sapere qualche cosa, ma non può saper tutto; anzi è infinitamente più quello che non sa che quello che sa; Socrate è il vero sapiente, riguardoso, modesto, ecc., perchè dove gli altri presumono di sapere ogni cosa e non sanno niente, egli sa che non si può saper molto e bisogna contentarsi di quel poco che si può sapere. Finalmente alcuni, come l'Hegel (3) e lo Zeller (4), vogliono che la ignoranza socratica non sia la coscienza de' limiti (della *vanità*) della sapienza umana in generale, ma un semplice giudizio del filosofo sul suo proprio stato, e al più anche sulla stato di coloro, il cui sapere egli avea avuto l'opportunità di esaminare. Lo Zeller osserva che quel luogo dell'*Apologia* non afferma la insufficienza del sapere umano, che in parte in quanto lo paragona al sapere divino, e in parte coll'intenzione apologetica di agguagliare Socrate a tutti gli altri uomini per togliere ogni cagione di odio e d'invidia. Credo che questa opinione sia la vera. Infatti,

---

(1) *Op. varie*, pag. 7 e seg.

(2) *Op. varie*, pag. 9. L'autore di questa osservazione è il Brandis, il quale cita un luogo del *Menone* (98, B). Lo Zeller crede difficile dimostrarla con questo luogo e molto meno con un altro di Senofonte (*Mem.*, IV, 2, 33): op. cit., II, 4.

(3) Op. cit., II, 54.

(4) Op. cit., II, 47.

Socrate, avendo la coscienza profonda che il vero sapere è il conoscere a concetti, dovea considerare come semplice presunzione di sapere tutto ciò che infino a lui era tenuto per sapienza e scienza; ma nello stesso tempo, essendo il primo a porre il postulato del vero sapere, non aveva ancora acquistato un contenuto scientifico determinato. Socrate realmente non sapeva nulla, cioè non avea nè una teorica formata, nè teoremi dommatici positivi; l'idea del sapere era ancora per lui come un còmpito infinito, innanzi al quale egli non poteva avere altra coscienza che della sua propria ignoranza.

Questa coscienza non può essere un riposo assoluto, come per esempio la scettica atarassia; lo scettico dice: io non so nè posso saper nulla, e me ne contento. Essa diventa naturalmente ricerca del sapere, perchè è prodotta e direi quasi stimolata continuamente dall'idea del vero sapere. Ma, in quanto io cerco di sapere, e nel tempo stesso so di non poter dare all'universalità del principio un contenuto concreto, la mia ricerca prende naturalmente questa forma: cioè, io mi rivolgo agli altri, per vedere se il sapere che manca a me non l'abbiano forse loro. E tale è Socrate nell'*Apologia* platonica: egli cerca la sapienza da per tutto, tra i politici, tra i poeti, tra gli artefici; la voce di Apollo che gli ordina di fare questa ricerca, non è altro, nel suo vero significato, che l'istinto e l'interna vocazione filosofica di Socrate. Quindi la necessità della conversazione socratica e del dialogo; la forma dialogica non ha per Socrate un valore puramente pedagogico (per esempio di familiarizzare gl'ignoranti colla scienza), ma nasce dalla natura stessa della cosa, essa è in lui una condizione necessaria dello sviluppo del pensiero; il che non ha luogo ne' dialoghi de' moderni. Socrate

interroga gli altri, e colle sue interrogazioni li aiuta, — vero figlio di sua madre, come si vantava egli stesso, — a partorire ciò che aveano dentro della coscienza, cioè quei pensieri e quei concetti che essi non sapevano di avere, ma che pure erano contenuti nelle loro rappresentazioni. La conversazione socratica non era un passatempo, come la più parte delle nostre, nè una scuola solo per gli altri, ma anche per lui stesso; e questo sentimento di non bastare ancora a se stesso, questa tendenza a perfezionarsi mediante gli altri e negli altri, è appunto l'*Eros* socratico. Ma in quanto Socrate non trovava negli altri quel sapere che cercava, e questa ricerca riusciva solo a mostrare la loro ignoranza, il metodo socratico prendeva la forma dell'*ironia*. La quale non è da confondere nè con quella che ordinariamente ha questo nome, e consiste in un'affettata ingenuità e beffarda condiscendenza per mettere altri in imbarazzo e poi riderne; nè con quella della scuola romantica (Schlegel, Ast ed altri). Essa nasce involontariamente dalla stessa *situazione:* io non ho niente, e facendomi a cercare se voi avete quello che manca a me e di cui ho bisogno, vedo che voi siete più povero di me. Ciò però non toglie che Socrate usasse volentieri l'ironia anche come forma dialogica. Questa dimostrazione dell'ignoranza degli altri è il momento critico o dialettico del metodo socratico; esso apparisce come ironia, in quanto colui che fa questa critica ci si è messo col dire di non saper nulla. — L'effetto di questa critica era la meraviglia e la confusione nell'animo degli interlocutori. Questi cominciavano coll'enunciare una proposizione che tenevano per vera, e Socrate, senza impugnarla direttamente, o ne deduceva lui stesso una conseguenza opposta al principio, o la lasciava

dedurre da loro medesimi. Qualche volta deduceva l'opposto anche dal caso concreto. E mentre essi ammettevano come vero anche questo opposto, doveano finalmente conoscere di contraddirsi. — Socrate domanda: « cos'è la virtù? » — E Menone risponde: « Distinguo: la virtù dell'uomo è di essere idoneo ai negozi pubblici, aiutando gli amici e offendendo i nemici; quella della donna è di governare le cose domestiche; un'altra è poi la virtù del fanciullo, del giovine, del vecchio, ecc. — Io non dimando questo, ma cos'è la virtù in universale, quella che comprende in sè tutte le virtù. — Questa consiste nel comandare agli altri. — Ma la virtù del fanciullo e dello schiavo non consiste nel comandare. — Non so cosa significa l'universale nella virtù. — È come la figura, che è ciò che vi ha di comune nel cerchio, nel quadrato, ecc. — La virtù consiste nel poter procacciarsi i beni che si desiderano. — È superfluo aggiungere: *beni,* perchè non si desidera ciò che si conosce che è male. E poi, i beni vogliono essere acquistati in un modo giusto, ecc. — Io non so più cosa risponderti, quantunque abbia conversato con molti migliaia di volte, e pare a me, molto bene intorno alla virtù. Ora non so affatto ciò che mi dico, e sono confuso. Tu sei simile a quel pesce di mare, di cui si racconta che fa intorpidire chi lo tocca. » Socrate vuol continuare a ricercare, ma Menone dice: « Come puoi tu cercare ciò che tu dici di non sapere? Puoi tu desiderare quello che non conosci? Se tu lo trovi a caso, come saprai tu che è quello che tu cerchi, mentre confessi di non conoscerlo? » Il risultato di questo dialogo e di molti altri è puramente *negativo*; Menone credeva di sapere, ed ora confessa e si meraviglia che non sa niente.

Tale è, in generale, lo stato di chi comincia a filosofare; quella confusione non è che il primo passo nel movimento del pensiero. Nella vita ordinaria e non filosofica noi abbiamo una moltitudine di rappresentazioni e di pensieri che teniamo per veri, senza sapere quale sia il fondamento della loro verità, senza dubitare che possono essere falsi, senza sentire neppure il bisogno di simili ricerche. La riflessione filosofica principia col porre in dubbio ogni cosa, col metter da parte tutti i presuposti, coll'*omnia praejudicia deponere,* affinchè arrivi alla verità come risultato del pensiero speculativo. In questo senso Socrate e Cartesio, che che ne dica il professor Bertini, si rassomigliano. Egli stesso, e così tutti noi altri, quando si fece a filosofare la prima volta, non sapeva nulla (filosoficamente); e questa ignoranza filosofica non poteva essere altro che dubbio della verità di ogni cosa; se non avesse dubitato, si sarebbe contentato del sapere non filosofico, non avrebbe sentito il bisogno di una riflessione superiore a quella che hanno tutti gli uomini.

Col formalismo del principio si può anche spiegare perchè Socrate non usava altro metodo che l'induzione. L'essenza e, se così si può dire, l'anima di tutta l'attività di Socrate era l'idea del vero sapere; se egli non poteva riposarsi nella coscienza della propria ignoranza, e per la stessa ragione non gli bastava la coscienza dell'ignoranza degli altri, egli doveva cercare di sapere realmente, di attuare l'idea del sapere. Ora per lui il vero sapere consisteva nel conoscere a concetti; e però la prima cosa era di formare i concetti. Per far ciò, poteva Socrate *partire da un concetto universalissimo e da esso per via di successive divisioni discendere ad altri concetti?* Socrate non aveva questo concetto universalissimo, non

un principio materiale del sapere, ma solamente la idea formale di esso; e per conseguenza non poteva *partire* che dalle rappresentazioni ordinarie, dai casi concreti e particolari; non poteva far altro che elevare o trasformare la rappresentazione in concetto, o, in altri termini, servirsi della *induzione*. Ho detto più sopra, che il vero pregio di Socrate è il ritorno del soggetto in se stesso, il quale si era abbandonato nell'oggettività naturale; quindi il sapere non deriva più dall'oggetto, ma dal soggetto; non dal soggetto come individualità empirica (principio dei sofisti), ma dal soggetto come universalità in sè come pensiero. Ma quando il pensiero (come vediamo in Socrate) non si è ancora sviluppato nelle sue determinazioni, non ha ancora un contenuto concreto, allora i concetti non possono essere derivati che dalla universalità collettiva delle rappresentazioni. Socrate non poteva a meno di usare questo metodo, non per ragioni pedagogiche, come taluni hanno creduto, e altre considerazioni estrinseche, ma per la natura del suo principio, che era puramente formale (1).

Ciò che il prof. Bertini chiama *risultati ottenuti da Socrate con questo metodo* o *i suoi insegnamenti sull'oggetto stesso della filosofia* (Dio, universo, ecc.) non è gran cosa, se si eccettua il principio: la virtù è scienza. Sono *insegnamenti* senza valore scientifico, semplici riflessioni popolari; non *risultati* della speculazione, ma presupposti immediati; e tali doveano essere, perchè Socrate, non avendo un principio materiale, non poteva avere un sistema o una dottrina filosofica. Il prof. Bertini è innamorato della

---

(1) Queste determinazioni del metodo socratico sono estratte dalle opere citate di HEGEL, II, 52-61, e di ZELLER, II, 45-52.

teleologia socratica o dell'*argomento* con cui Socrate prova l'*esistenza d'una mente suprema o intelligenza assoluta*; egli ravvisa in esso una *ragione profonda*, e attesta, come già abbiamo veduto, che questo è il primo saggio, nella filosofia antica, della dimostrazione *fisico-teleologica* (1). Io non voglio qui discutere se quella ragione sia o no profonda (filosoficamente); noto solamente collo Zeller (2), che essa si trova anche in altri che non erano filosofi, p. es., negli antichi poeti. Nè mi paiono di maggior rilievo le cose che egli dice sulle *quattro classi* di credenze che si poteano distinguere nella religione greca, e delle quali Socrate ammetteva solamente *due*. Non credo che il prof. Bertini abbia qui voluto dare un saggio di filosofia della religione. E anche meno seria è la determinazione del monoteismo di Socrate, la quale dice, che Socrate era monoteista *come ogni pagano che credeva nella supremazia di Giove sugli altri Dei* (3).

Tutto ciò che si suol chiamare *dottrina* di Socrate (fisica, teologia, ecc.) (4), non è che l'applicazione di alcune idee morali ai diversi oggetti della scienza; ho già notato che la sua filosofia, essenzialmente *dialettica* nel carattere scientifico, nel contenuto non è altro che *etica*. Come va questo? Il prof. Bertini

---

(1) *Op. varie*, pp. 10-11.

(2) Op. cit., II, 56.

(3) *Op. varie*, pag. 13-15. [Qui il Bertini dice: « se per *monoteismo* s'intende quella dottrina che considera Dio come l'Essere assoluto, e lo ammette uno, *come una* è la sua idea, con cui s'immedesima, certo non può attribuirsi a Socrate. Ma se si vuol dare il nome di monoteismo a quella credenza che ammette un Dio personale, supremo, a cui siano subordinati tutti gli altri Dei, come enti intermedii fra quello e l'uomo, non può dubitarsi che Socrate fosse monoteista, come lo era ogni pagano che credeva nella supremazia di Giove sugli altri Dei ». — Ed.].

(4) V. per esempio Ritter, II, pag. 49 e 54.

avrebbe potuto spiegarcelo, e poi anche vedere se questo contenuto è veramente filosofico.

Egli ha paragonato Socrate con Kant: lo stesso sentimento del dovere, della virtù, ecc., che resistè all'*esperimento* critico o scettico del filosofo di Königsberg, si trovò elevato ad una suprema potenza nel filosofo ateniese dopo la negazione sofistica. Se il prof. Bertini avesse meglio compreso questo paragone che si legge nello Zeller (1), avrebbe veduto la necessità del contenuto morale della filosofia socratica. Infatti, a me pare che non si possa dire così astrattamente che a Kant, dopo la critica della ragione pura, non rimase altro che la *fede* e il *sentimento* morale; come non si può dire che a Cartesio *rimase* solo la coscienza del proprio pensiero. Quando si enunciano questi fatti astrattamente, si può sempre domandare: se Cartesio e Kant, secondo il prof. Bertini, *fecero lo stesso esperimento*, perchè a Cartesio non rimase la fede e il sentimento morale invece della sola coscienza del proprio pensiero? Il vero è, che questi due filosofi non fecero lo stesso esperimento, o per dir meglio: Kant, fece uno esperimento nel significato filosofico della parola, cioè una critica, Cartesio non lo fece. Lo esperimento (p. es., una *batteria scettica*) presuppone una teoria della facoltà di conoscere, e Cartesio non l'aveva questa teoria, ma cercava appunto un fondamento per formarne una. E trovò questo fondamento nel pensiero. Ma non si può dire che questo pensiero sia il risultato di un processo scettico, d'una negazione scientifica come quello della *Ragione pura*; Cartesio cerca il Primo (nella certezza), cioè quello da cui non si può fare astrazione, e questo, come ho già detto,

---

(1) Op. cit., I, 259 e seg.; II, 45 e 55

è il pensiero, cioè la stessa potenza dell'astrazione. Nell'astrazione o nel dubbio cartesiano il pensiero è il principio, il mezzo e il fine di tutto il movimento. E questo pensiero non ha già la coscienza che non ci sia altro che lui, come avviene al pensiero che è il risultato della negazione scettica; ma ha solo la coscienza che senza di lui non vi può essere niente (di certo); che, in altri termini, noi non possiamo dire: questa cosa è vera, se non *tam clare ac distincte percipitur quam istud* (cioè, *Cogito*, ecc.) (1). E però non è un pensiero che dispera di conoscere ed è certo di non poter nulla conoscere, e ritirandosi in se stesso o si raccomanda alla fede (come lo scetticismo moderno), o si contenta della propria vanità (come lo scetticismo antico), o fa, se è possibile, qualche altra cosa; ma è un pensiero che *vuole* e *crede* di poter conoscere, che non ha ancora nessuna ragione di disperare della propria potenza. Lo sviluppo di questo pensiero è da prima essenzialmente teoretico, non pratico o morale.

Ora in Kant vediamo tutto il contrario. A Kant dopo la critica della ragione pura non rimane altro che il pensiero, il quale ha fatto un terribile *esperimento* ed acquistato una sconsolante convinzione. Egli *sa* (scientificamente) che non può nulla conoscere; che quegli oggetti (Dio, l'universo, ecc.), a' quali s'indirizza naturalmente come a vero fine della sua attività, non sono *pane pe' suoi denti*; che deve *cibarsi di paglia e di fango*, contentarsi della mera apparenza. Negata la vecchia metafisica, il pensiero kantiano non ha più un contenuto positivo, non è altro che se stesso, A = A. Nello stesso modo ai sofisti, dopo la negazione della oggettività naturale, cioè la *de-*

(1) Cfr. SPINOZA, *Princ. phil. cart.*, pars I, prolegomenon.

duzione delle conseguenze teoretiche dai *dissidii dei filosofi antichi* (Gorgia fonda la sua scepsi nella dottrina di Zenone, e Protagora in quella di Eraclito), non restò altro che l'attività puramente soggettiva del pensiero. Ora, negata la conoscenza oggettiva, quale altro fine rimane alla vita dello spirito, nel quale la soggettività possa essere soddisfatta? Non altro che l'*azione*. Il pensiero, che non ha più veruno oggetto, sente appunto per questa cagione il bisogno di produrre la sua oggettività da se stesso; egli non ha che la certezza di sè, ma questa certezza diventa, per usare la frase energica dello Zeller, *espansione* del pensiero in se stesso. Il pensiero dice: ciò che penso, *deve* essere; il *sapere* diventa *volere* (1). Tale è in generale la connessione fra la critica della ragione pura e i postulati della ragione pratica, e, *mutatis mutandis*, tra la teorica e la pratica de' sofisti.

Al pensiero kantiano, che è in se stesso necessario ed universale, corrisponde una morale che ha gli stessi caratteri; e potrei anche aggiungere: al formalismo del pensiero corrisponde il formalismo della morale. Per l' opposto alla soggettività sofistica, che è meramente empirica, corrisponde un'etica della medesima natura; l'oggettività morale è un prodotto della coscienza, ma non è affatto obbligatoria, perchè qui la coscienza è accidentale e muta sempre. — Ora che fa Socrate? L'ho già detto; egli non nega assolutamente l'attività soggettiva del pensiero, la quale era il risultato della negazione sofistica della filosofia naturale; ma dà a quest'attività un nuovo indirizzo, le presenta come suo vero

(1) Vedi SPAVENTA, *La filosofia di Gioberti*, Napoli, 1863, pag. 79 [Ed.].

oggetto il concetto o l'idea. E questo è il rapporto (di affinità e di opposizione) tra Socrate e i sofisti dal lato teoretico. Ma il principio di Socrate, che non era un principio materiale e non aveva ancora uno sviluppo scientifico, a quale oggetto poteva essere applicato? Un'applicazione puramente teoretica non era possibile, perchè questa presuppone nel principio una determinazione o un contenuto. Il principio socratico non era altro che un postulato generale, una esigenza posta al soggetto di formare se stesso secondo l'idea del sapere; e però appariva come semplice metodo e vita filosofica, come tendenza immediatamente pratica; l'oggetto di questo metodo poteva essere solo il soggetto stesso e le sue condizioni, le quali, in quanto si riferiscono al concetto, non sono altro che le condizioni morali. Qui l'interesse teoretico e l'interesse pratico erano una cosa sola.

Il pregio dell'etica socratica è nel principio: la virtù è sapere. E qui si vede in altro modo, come il principio della filosofia di Socrate sia una negazione della vita antica. Nella moralità come costume, quale era quella degli antichi greci, l'individuo fa il bene senza saperlo; la sua convinzione non è ancora un elemento necessario dell'azione morale. Al contrario nella moralità come tale, l'individuo sa ciò che è bene, o in altri termini, l'azione non può essere veramente morale senza la scienza. Se non che Socrate considera la scienza non solo come una condizione *sine qua non* della virtù, ma come la stessa virtù. « È impossibile, diceva Socrate, che trovandosi la scienza nell'uomo, qualche altro principio possa dominarlo e trascinarlo come uno schiavo »; la scienza è il principio più forte, « è l'invincibile dominatrice di tutto l'uomo, è impossibile attenersi al

peggio, quando si vede il meglio (1) ». In altre parole, chi sa ciò che è bene, non può a meno di farlo; quindi per essere virtuoso basta sapere. Da ciò queste conseguenze: le virtù non differiscono l'una dall'altra, ma sono una e medesima virtù; la disposizione alla virtù è *la stessa in tutti gli uomini*, perchè tale è anche la disposizione alla scienza, ecc. (2).

È facile vedere che il principio morale di Socrate è puramente *formale*. La virtù è scienza, ma quale è il contenuto di questa scienza? Cosa so io quando dico di fare un'azione buona? Io sono giusto, risponde Socrate, se so ciò che è giustizia; sono prode, se so ciò che è prodezza, ecc.; in generale, il contenuto della scienza o quello che so è il bene. Ma di nuovo, cos'è il bene? Il bene, si risponde, è il concetto stesso o l'universale come fine dell'azione. Ma cos'è il concetto o l'universale? Quale è il suo contenuto? Qui dunque non si dice altro, se non che: per operare moralmente bisogna conformare l'azione al bene o al concetto; ma siccome non si determina cosa è il bene, così l'operazione particolare non può aver luogo.

E pure il prof. Bertini afferma che l'*ideale socratico* è un *ideale positivo e concreto*, e che Socrate ha *indicato i mezzi per effettuarlo*. E la ragione è, che « il concetto che egli aveva del sommo bene umano constava di tre elementi: 1.° l'attività razionale, ossia la partecipazione al bene in sè per via della scienza; 2.° la indipendenza dell'animo, la sua sufficienza a se stesso, e, come mezzo per conseguirla, la temperanza e la limitazione de' bisogni; 3.° la soddisfazione intima, il piacere, che egli cercava non

---

(1) *Op. varie*, pag. 25.
(2) *Ivi*, pag. 26.

già negli stati passivi dell'anima, ma nell'*eupraxia,* nell'attività ordinata, razionale e benefica (nel *far bene*, nel *ben condursi nella vita* (1), nel sentirsi divenire di giorno in giorno migliore) (2) ». Non so cosa intenda il prof. Bertini per *positivo* e *concreto*; pare che sia di facile contentatura. Ma, sia come si sia, è fuori dubbio, che da una parte il vero principio di Socrate è ciò che il prof. Bertini chiama *attività razionale*, ossia la virtù è scienza, e che dall'altra parte, quando per mostrare che l'ideale è concreto si parla di mezzi determinati per *effettuarlo*, cioè di particolari attività morali, si vuole intendere che queste attività non solo non contraddicano al principio, ma siano dedotte da esso. Perchè un principio sia veramente concreto e positivo, è necessario che egli stesso generi per una necessità intrinseca le sue determinazioni; se le determinazioni sono aggiunte da fuori al principio, nel fatto egli rimane indeterminato come era prima. Ora questo appunto vediamo in Socrate. Infatti, il suo principio è puramente formale, perchè si determina solo la forma della moralità, quando si dice: *attività razionale* o *partecipazione al bene,* senza determinare cos'è la ragione (il concetto) e cos'è il bene. E nel tempo stesso le attività morali particolari non derivano dal principio, ma o vengono fondate immediatamente ne' costumi esistenti senza rifletterci sopra più che tanto, o pure ne' fini e negli interessi particolari dell'individuo, cioè in considerazioni estrinseche, che sono opposte alla universalità del concetto (eudemonismo). Domandate a Socrate: cos'è il giusto? Ciò che è conforme alle leggi (dello Stato). In qual modo si

(1) *Op. varie*, pag. 24. [Cfr. SENOF., *Mem.*, III, 9, 14. — Ed.].
(2) *Op. varie*, pag. 30.

onorano meglio gli Dei? *Secondo l'usanza della città* (1), ecc. E dall'altra parte, perchè bisogna essere *temperante* e limitare i propri bisogni? (il secondo elemento dell'ideale socratico, secondo il prof. Bertini). Perchè l'uomo temperante vive meglio (sente più piacere) dell'intemperante. Qui il precetto morale (e quindi l'attività morale) si fonda nell'utile; a questo si riducono tutti i motivi esposti ne' luoghi di Senofonte citati e tradotti del prof. Bertini (2). Capisco che è l'utile *bene inteso*, ma è sempre l'utile. E tale è anche il fondamento di altri precetti: p. es., d'indurare il corpo alla fatica, della modestia, dell'amor fraterno, dell'amicizia, ecc. (3). La stessa stima della virtù in generale ha per motivo la utilità che ce ne può venire da parte degli uomini e degli Dei, o se non altro, il piacere della coscienza di sè, ciò che il prof. Bertini chiama anche *soddisfazione intima* (il terzo elemento dell'ideale concreto). Pare che il prof. Bertini non si accorga dell'eudemonismo di Socrate, sebbene dica che il terzo elemento si sviluppò come principio nella scuola cirenaica; o almeno non vede che Socrate, sebbene col porre il principio dell'oggettività ideale negasse in sè così l'oggettività etica antica, come la soggettività empirica de' sofisti, pure quando si trattava di determinazioni concrete, non poteva fare a meno dell'una e dell'altra, perchè il suo principio non aveva ancora alcun contenuto in se stesso. È questa una contraddizione nella filosofia di Socrate, e così si spiega come, sebbene distingua la *buona fortuna* dall'*eu-*

---

(1) *Op. varie*, p. 12. [Cfr. SENOF., *Mem.*, IV, 3. — Ed.].

(2) *Op. varie*, pp. 26-29. Cfr. SENOF., *Mem.*, I, 5 e 6 [Ed.].

(3) Vedi i particolari nello ZELLER, II, pag. 62, e in parte anche nel BERTINI. *Op. varie*, pp. 27-29.

praxia, pure non sappia evitare l'eudemonismo. Tale è anche la ragione per cui, prima che Socrate *fosse elevato alla sua suprema potenza in Platone* (1), vediamo delle scuole socratiche così diverse, come la megarica e la cinica da una parte, e la cirenaica dall'altra.

Il formalismo del principio di Socrate, il cui *ideale è positivo e concreto*, è ammesso dallo stesso prof. Bertini: « La destinazione dell'uomo, egli dice, non può consistere in altro che nel conseguire quello che per l'uomo è il sommo bene. Le azioni umane sono buone in quanto sono conformi a questo sommo bene; sono cattive in quanto non vi si conformano. Quindi è che il concetto del sommo bene è il principio della morale. Ora in che consisteva, secondo Socrate, il sommo bene umano? » Prima di andare avanti osserviamo che qui il *sommo bene*, che il prof. Bertini chiama anche *sommo bene umano* o *quello che per l'uomo è il sommo bene*, — non è altro che l'universale o il concetto come fine pratico; l'azione è buona se è conforme al concetto, se non è conforme è cattiva. La domanda ha dunque questo significato: quale è il contenuto dell'universale come fine o come bene? Ecco la risposta di Socrate (secondo il prof. Bertini): « Il sommo bene umano consiste nell'*attività*, nel *far bene*, nel *ben condursi nella vita*, nel *disporre sè stesso e tutte le cose che da sè dipendono in un modo razionale e conforme al loro fine* » (2). È evidente che qui la risposta non solo è puramente formale, ma non è, a dir vero, una risposta alla domanda. Io vi domando cos'è il bene come *fine*, per sapere cos'è l'azione buona che

(1) *Op. varie*, pag. 1.
(2) *Op. varie*, pp. 23 e 24.

voi già avete definita: quella che è conforme al fine (al *sommo bene*); e voi mi rispondete: il bene è l'azione conforme al bene. Qui il bene s'intende in due modi, cioè come fine e come azione conforme al fine. — Ora Socrate ha detto: la virtù è scienza. E qui un'altra domanda che è la stessa che la prima: « Di che cosa sarà ella scienza? Quale sarà l'oggetto (il contenuto) di questa scienza? Forse il bene umano? ». E tale è la risposta di Socrate; pel quale quella scienza in cui consiste la virtù è scienza del bene (del concetto come fine); ma siccome non è detto cosa è il bene, così il principio è formale. E il prof. Bertini: « Ma il bene umano è la virtù », e la virtù è scienza; « onde seguirebbe che la scienza in cui consiste la virtù » è una scienza che ha per oggetto se stessa, cioè « una scienza senza oggetto; è *scienza vana* » (1). Questo argomento pare un po' bizzarro; ma ciò nasce dall'intendere pel bene, che per Socrate è l'oggetto della scienza, il bene come azione e non già come fine, come l'universale. Ad ogni modo qui è sempre riconosciuto il formalismo socratico.

« *Scienza vana*, continua il prof. Bertini; questa è appunto l'obbiezione che fa Aristotile alla dottrina socratica ». Forse la sbaglio, ma mi pare che la critica aristotelica del principio di Socrate sia qualche cosa di più. *Scienza vana* significa solamente che il concetto, o il bene che è l'oggetto della scienza, non è determinato in se stesso, e che per questo solo difetto non è ancora possibile alcuna azione particolare; come a un di presso col solo principio logico di contraddizione non è possibile la cognizione. Ora Aristotile dice: la virtù non è scien-

(1) *Op. varie*, pag. 25.

za, perchè nelle scienze avviene che io con una e medesima operazione e so cos'è la scienza e divento scienziato; se so cos'è la medicina, issofatto sono medico. Ma non è lo stesso della virtù: p. e., se so cos'è giustizia, non per questo già sono giusto. *Evenit igitur, et frustra virtutes esse, et non esse scientias* (*Mor. magn.*, I, 1) (1). Qui Aristotile non vuol dire semplicemente: la virtù non è scienza (è scienza vana), perchè Socrate non determina il contenuto del *bene,* che è l'oggetto della scienza; ma vuol dire: anche quando si sapesse questo contenuto (p. es. cos'è giustizia), non per questo chi lo sapesse sarebbe *buono* (giusto) necessariamente. Aristotile nega l'essenza stessa del principio socratico, cioè che la scienza sia l'unico elemento della virtù. Se, al contrario, io dico: Kant è formalista in morale, non nego già il suo principio dell'attività razionale, ma intendo dire solamente che Kant non ha determinato il contenuto della ragione.

Aristotile dunque, perchè ci sia la virtù, crede necessario un altro elemento oltre quello della scienza: *Socrates virtutes rationes esse existimabat; omnes enim scientias esse*; *nos autem cum ratione statuimus coniunctas* (*Eth. Nicom.,* VI, 13). La vera ragione della critica aristotelica è nello stesso luogo della *Gran morale* citata dal prof. Bertini; l'altro elemento, che Socrate non ha considerato, è la parte *irrazionale* dell'anima, cioè l'affetto e l'indole mo-

---

(1) Le ricerche più note del Ramsauer e dello Spengel, che tolsero ad Aristotile la paternità dei *Magna moralia*, sono del 1858 e del 1863. Del resto, anche l'anno scorso l'illustre Ch. Waddington, membro dell'Istituto (*La philosophie ancienne et la critique historique*, Paris, Hachette, 1904, p. 233 e sgg.) sosteneva la tesi dello Schleiermacher circa il carattere prettamente aristotelico e circa il valore di cotesto scritto, e non curava affatto o ignorava gli studi degli scrittori citati e del Trendelenburg, che vi scoprirono tracce evidenti di dottrine postaristoteliche [Ed.].

rale (l'*ethos*). « *Socrates virtutes scientias efficiebat; quod fieri nullo modo potest. Cunctae siquidem scientiae sunt cum ratione; atqui ratio in sola animae parte gignitur, qua cogitamus; quocirca virtutes omnes in animae parte rationali sint, necesse est. Evenit itaque, ut qui virtutes scientias faciat, irrationalem animae partem exstinguat; quod faciens, et affectum et moralem indolem perimit* (*Mor. magn.*, I, 1). Secondo Aristotile, dice Hegel (1), ciò che manca nella definizione socratica della virtù è il lato della realtà soggettiva, quello che noi altri moderni diciamo *cuore*. Certo la virtù consiste nel determinare se stesso conforme a de' fini universali e non già particolari; ma la scienza (di questi fini) non è l'unico momento della virtù. Perchè il bene, che io so, sia virtù, è necessario che tutto l'uomo, il cuore, l'animo, s'immedesimi col bene; e questo lato dell'essere o dell'attuazione in generale è ciò che Aristotile chiama *parte irrazionale*. Il bene deve essere reale, e non può esser tale colla sola scienza. Se per realtà del bene s'intende i costumi del popolo (l'*ethos* universale), la scienza manca di materia. Socrate nella definizione della virtù (nella definizione, non già nel così detto *ideale*) trascura appunto quell'elemento che era sparito nella vita reale; cioè la realtà come spirito della nazione, e la realtà come *pathos* dell'individuo; e il pathos che muove l'individuo non è che lo stesso spirito nazionale, quando la coscienza non è ancora ritornata in se stessa (e tale era la coscienza greca antica). Perchè il bene o l'universale sia reale, ci vuole la coscienza come *individuo* (non solo come *scienza*); chi realizza è appunto l'individuo, o per dir meglio, l'univer-

---

(1) Op. cit., II, 68.

sale stesso, non come è nella scienza, ma come è nell'attività individuale. Del resto, un tal difetto del principio socratico si può considerare anche come un difetto di contenuto, cioè come formalismo; ma bisogna spiegarci. Questo *formalismo* non *consiste* solamente nella *indeterminatezza* del concetto come universale in se stesso (nel suo contenuto *logico*); il suo vero significato è che il concetto non è determinato come universale nel particolare, cioè nell'attività dell'individuo.

In altri termini, ciò che manca non sono le sole determinazioni metafisiche, ma anche le psicologiche, le quali si fondano nella considerazione dello spirito soggettivo, e specialmente dello spirito pratico. Una vera etica è impossibile senza queste due scienze, la metafisica e la psicologia.

Mi rimarrebbe ora a dire qualche cosa della personalità e del destino di Socrate, e a vedere quale sia il merito del prof. Bertini in questa parte della sua dotta ed eruditissima dissertazione. Forse ne parlerò un'altra volta. Quanto alla sua esposizione della filosofia di Socrate, non ho bisogno di ripetere qui quello che ho già detto: tutti i suoi difetti si riducono a questo, di non averci rappresentato il vero Socrate (nel principio, nel metodo e nel contenuto), ma una figura un po' vuota, che non ha un posto determinato nella storia della filosofia.

CONCETTO E METODO

DELLA DOTTRINA TOMISTICA DEL DIRITTO

Dal *Cimento*, Torino, fasc. del 31 gennaio 1856, vol. IV, pp. 1038-45. È l'ultimo articolo d'una polemica sostenuta dallo Spaventa nel 1854 e nel 1855, nel *Cimento*, contro la *Civiltà cattolica*, intorno alle dottrine politiche degli scolastici del sec. XVI. Gli articoli precedenti sono stati da me raccolti in un altro volume che, col titolo *La politica dei Gesuiti nel sec. XVI e nel XIX*, verrà pubblicato nella *Biblioteca storica del Risorgimento italiano* dir. da T. Casini e V. Fiorini. Intanto si può vedere sul proposito il mio discorso *Sulla vita e gli scritti di B. Spaventa* premesso al vol. degli *Scritti filosofici*, Napoli, Morano, 1900, pp. XLIII-LV. Alla fine di questo articolo l'autore prometteva di continuare la polemica; il che non fu poi possibile perchè il *Cimento* cessò di pubblicarsi, fondendosi con la *Rivista contemporanea* [Ed.].

Concetto e metodo della dottrina tomistica del diritto.

La *Civiltà Cattolica* continua i suoi articoli sopra gli scolastici. Dopo Suarez e Mariana, ella espone S. Tommaso e Bellarmino (1). È noto che S. Tommaso fu il vero autore di quelle teorie, che poi diventarono il fondamento della restaurazione cattolica nel secolo decimosesto. Prima di considerare, come avevo promesso, la esposizione di Mariana, non credo dunque inutile determinare il concetto e il metodo del santo dottore nella scienza del dritto.

È stato osservato da altri che la dottrina di S. Tommaso si fonda nella distinzione della *legge eterna* e della *naturale*. La prima è la ragione che governa l'universo ed esiste come tipo esemplare, idea, nella mente di Dio. La seconda non è che una partecipazione dell'uomo, più o meno imperfetta, alla legge eterna; l'imperfezione dipende principalmente dal peccato originale. Quindi la morale e la cognizione naturale contengono qualche cosa di divino, ma solo per partecipazione o imperfettamente; ad esse sovrasta la cognizione e la morale rivelata o soprannaturale. Questa legge naturale come regola delle azioni

---

(1) Vedi la *Civiltà cattolica*, 1855, serie 2.ª, vol. XII, pp. 520-537 [Ed.].

umane in generale (così delle morali, come delle giuridiche, civili, politiche), non essendo altro che un riflesso della volontà e ragione divina (che in Dio sono una cosa), è solamente legge morale o etica. In essa si può distinguere il contenuto e la forma; la forma è il modo come essa viene compresa naturalmente, applicata, riconosciuta e sanzionata ne' casi particolari: p. es. nello Stato e nelle relazioni della vita. Il contenuto è sempre imperfetto, perchè questa legge è una semplice partecipazione dell'eterna; esso non si compie che nella rivelazione. Ma poi si aggiunge un'altra imperfezione, perchè la forma non è mai eguale al contenuto, non può mai comprendere tutta la legge naturale; essa è un particolare; e il particolare, sebbene non possa essere senza l'universale, non è l'universale. Quindi la forma è una imperfezione d'imperfezione; se la legge naturale è la copia d'un tipo che è la legge eterna, la forma è copia di copia, immagine d'immagine: un'ombra a dirittura. Ora questa forma non è altro che la legge umana: *il diritto* (considerato solamente nel suo lato positivo, come modo di attuare la legge morale naturale).

Così il diritto non ha un contenuto proprio e distinto dal contenuto della morale; non ha valore che in quanto è una derivazione della legge morale naturale. Da ciò si vede, che, secondo questa dottrina, il diritto, lo Stato e tutte le relazioni concrete della vita non hanno valore in se stesse, indipendentemente dalla legge morale; ma nondimeno sono qualche cosa *naturalmente*, cioè come forme della legge naturale che è in esse. È vero che questa legge è imperfetta, e che, la imperfezione divenendo maggiore nelle forme di essa, queste non hanno un valore assoluto, ma solamente relativo; la legge positiva

umana è come una giunta della naturale. Ma è anche vero che non sono un nulla, una cosa cattiva. Siccome la legge naturale ha una certa somiglianza con l'eterna, così quelle l'hanno, sebbene in grado minore, con la naturale; e, come similitudine di similitudine, hanno in sè sempre qualche cosa di divino. Nel sistema cattolico prima di S. Tommaso mancava questo termine medio tra la legge eterna e il diritto in generale: lo Stato era una cosa essenzialmente cattiva.

Adunque il carattere della dottrina di S. Tommaso consiste nella mancanza assoluta di *oggettività* nel diritto, nello Stato e in generale nelle relazioni concrete della vita. Questo carattere si manifesta più chiaramente nella stessa distinzione che egli pone tra la *moralità* propriamente detta e la *giustizia*.

In fatti la distinzione non è sostanziale; ma la moralità e la giustizia sono solamente due specie dello stesso genere. Il genere è la morale o la virtù in universale, considerata come *dovere*, cioè sempre relativamente all'individuo, al soggetto operante, o *soggettivamente*. L'uomo deve essere *virtuoso*, e la virtù si esercita generalmente in due modi: nelle azioni interne e nelle esterne, nelle azioni verso se stesso e nelle azioni verso gli altri; queste ultime debbono consistere nel *rendere a ciascuno il suo diritto con eguale misura*. Nelle prime si considera la intenzione o il fine del soggetto operante; nelle seconde si considera solamente la conformità dell'azione con la legge o la legalità. Chi opera secondo la legge è uomo *giusto*.

Ora questa conformità dell'azione con la legge non è il vero carattere del diritto; sebbene sia una relazione *esteriore*, essa non cessa mai di essere una

relazione soggettiva, perchè non è il diritto considerato in sè, ma solamente il modo nel quale l'individuo *deve* porlo ad effetto. In altri termini il diritto è come un universale, che si realizza nell'uomo e per l'uomo; l'uomo è come la materia e il soggetto di questa attuazione; la legalità non concerne l'universale in sè, ma il *come* l'individuo lo realizza. Ora l'universale si realizza veramente da sè, altrimenti non sarebbe un'*idea* nel vero significato della parola, ma un universale astratto; l'idea è potente, è, direi, *attuosa* di sua natura. Senza questa energia dell'idea, la *legalità* delle azioni non sarebbe possibile; se la idea non avesse la *possibilità reale* di attuarsi, non vi sarebbero uomini giusti, non vi sarebbe *giustizia* come virtù (*justum*). Questa *actuositas* dell'idea è appunto il vero carattere del diritto, è il diritto stesso (*jus*).

Nel nostro secolo la filosofia veramente degna di tal nome considera il diritto in generale come una delle leggi che governano la vita umana, come una legge immanente nelle relazioni sociali, come un'*idea*; il vedere poi se l'idea sia la intenzione di Dio come personalità libera o qualche altra cosa, è una quistione differente. Ciò che qui importa è questo carattere di oggettività, di autonomia, di distinzione, non già di dipendenza del dritto dalla morale. Le idee, come costituenti la essenza di Dio, non sono subordinate le une alle altre, ma per così dire *coordinate*; in questa coordinazione consiste la loro assolutezza. Questa assolutezza delle idee è il vero principio della così detta separazione del dritto dalla morale. Laonde per comprendere una tale separazione (distinzione) non basta dire: « il diritto è una pura relazione esteriore; nella morale si considera l'intenzione dell'agente, nel dritto soltanto la forma

esterna dell'azione, la conformità con la legge, la legalità ». La legalità è il lato formale del diritto, e non determina il suo contenuto. La relazione, in cui consiste il dritto, non deve essere considerata come una pura esteriorità, ma come un ordine razionale, necessario, oggettivo, divino; non come un semplice rapporto dell'individuo a qualche cosa fuori di lui (la legge), ma come l'attualità stessa della legge, come la vera legge. Se il dritto s'intende in quel modo formale, nasce il sospetto che possa essere qualche cosa di opposto alla morale. Ma il diritto, come ordine immanente nella vita umana, è cosa razionale e divina, e però tra esso e la morale non vi può essere opposizione. E pure esso non è la morale; il che si comprende facilmente, quando si riflette che il *divino* non è solamente quello che è morale.

Chi volesse intendere la vera ragione del difetto, che ho notato nella dottrina di S. Tommaso, la troverebbe nella natura stessa della filosofia di quel tempo: nella scolastica.

Gli scolastici applicavano le categorie aristoteliche senza concetto speculativo, nel quale solamente può consistere la loro realtà. Le determinazioni scolastiche non erano dedotte dalla natura stessa dell'universale come universale concreto; ma, non essendo considerata l'unità organica delle categorie, l'universale non era altro che una pura possibilità, e le sue determinazioni altrettanti possibili, e non già *momenti* dell'universale. In una parola, la determinazione scolastica era qualche cosa di esterno e d'indifferente all'universale; al contrario, la determinazione come momento è necessaria ed intrinseca all'universale stesso. In questa intrinsichezza consiste la realtà delle determinazioni.

Ora il principio da cui muove S. Tommaso è un universale astratto, il *dovere*, la virtù: cioè un lato solo dell'idea, e non già l'idea; un rapporto puramente soggettivo. Del vero universale bisogna dire: *è*, e non già: *deve* essere; il *dovere* in generale è qualche cosa che non *è ancora*, e perciò suppone l'idea, e l'idea non suppone il dovere. Il concetto del dovere suppone un movimento dialettico nell'idea: l'idea è, dunque deve manifestarsi, esistere, realizzarsi. Qui il dovere è la negazione dell'idea. Ma questa negazione considerata nell'idea è la stessa necessità dell'idea, espressa nelle parole: l'idea deve manifestarsi; considerata rispetto all'individuo, è una pura possibilità, una contingenza, la quale ha il suo fondamento nella natura stessa del finito, nell'arbitrio dell'individuo. Se non vi fossero uomini virtuosi, che cosa sarebbe la virtù, il dovere? Una pura astrazione, un puro rapporto d'un universale possibile (la legge in generale) con altri possibili particolari (gl'individui virtuosi). Ora se questi possibili particolari diventano reali, se vi hanno uomini virtuosi, la ragione non è nell'universale possibile, nella virtù o nel dovere considerato nel secondo significato, ma nel dovere considerato come necessità dell'idea, come universale concreto; vi hanno uomini virtuosi, perchè vi ha la virtù come idea. Ma la virtù come idea non è più la virtù nel senso tomistico, cioè una semplice qualità possibile del soggetto operante. È vero che S. Tommaso fonda la virtù, considerata nel senso soggettivo, nella legge naturale, la quale non è altro che una partecipazione della legge eterna; e però si potrebbe dire che l'universale da cui egli muove (la virtù) non sia un universale astratto, ma concreto; perchè la legge naturale, essendo cosa divina, è necessaria-

mente concreta. Ma non basta dire che una cosa è divina, per affermare che sia un universale concreto; bisogna vedere quale è il senso che si attribuisce a questa parola: *divino*. Il divino nella legge naturale di S. Tommaso non è il vero universale: ma è, per dire così, un universale per partecipazione o imperfetto; e tanto più imperfetto, in quanto la natura è stata corrotta dal peccato. Il vero universale dovrebbe essere la legge eterna, la quale non si conosce altrimenti che per rivelazione o per vie soprannaturali. Ma vediamo se essa ha questo carattere nella dottrina di S. Tommaso.

La distinzione fra la legge divina e la legge naturale è vera, e corrisponde a quella che viene stabilita nel vero senso della dottrina platonica tra l'idea considerata in se stessa e l'idea nell'*altro* di sè. Ma in S. Tommaso questa distinzione non è posta speculativamente, non è dedotta dal concetto stesso dell'idea; perchè la nozione di partecipazione non è un *concetto*, ma una semplice *rappresentazione,* derivata dalla intuizione della natura. Ciò è lo stesso che dire: « vi ha la natura ed è imperfetta, specialmente dopo il peccato; adunque, se essa come opera di Dio è cosa divina, non può essere tale che per partecipazione ». Qui la nozione di partecipazione non si fonda nel concetto della natura; ma nella rappresentazione empirica della sua imperfezione, così primitiva come derivata (dopo il peccato). E se la natura non ci fosse, che sarebbe la legge naturale? In questa ipotesi non ci sarebbe che la legge eterna, cioè la idea in sè. Ora la natura, secondo S. Tommaso, può non essere. Adunque la distinzione tra legge divina e legge naturale non è dedotta necessariamente dal concetto della legge divina. Oltre a ciò la nozione del peccato, nella quale si fonda

principalmente la imperfezione della natura e quindi la partecipazione, è in S. Tommaso un *dato* puramente empirico e non ha un valore speculativo; il peccato poteva anche non esserci, e in questo caso la natura sarebbe stata meno imperfetta. Da tutte queste considerazioni bisogna conchiudere, che il carattere della universalità concreta manca, nella dottrina tomistica, non solo alla legge naturale e quindi alla virtù, ma alla stessa legge divina; perchè questa non ha in se stessa il principio della sua differenza, posta la contingenza assoluta della natura. Qui si riconosce in primo luogo la qualità dell'intendimento scolastico.

Ciò che ho detto della legge naturale rispetto alla legge divina si può anche dire della virtù rispetto alla legge naturale; perchè la virtù non è dedotta speculativamente, cioè dal concetto della legge naturale, ma è considerata come un puro rapporto dell'azione dell'individuo ad un termine esterno (il fine o la legge). Se S. Tommaso, posto il concetto della legge naturale (come *ethos* o ordine immanente nella vita umana, e non già come partecipazione più o meno imperfetta della legge eterna), avesse fatta una deduzione speculativa, non avrebbe considerato come una cosa medesima la legge naturale e la morale, ma avrebbe compreso in quella anche il dritto. Egli ha inteso per legge naturale la sola morale, appunto perchè ha derivato dalla rappresentazione (dall'individuo o dal rapporto soggettivo dell'azione), e non già dal concetto di essa legge, le determinazioni dell'universale. Cominciare dalla rappresentazione per determinare l'universale è cominciare arbitrariamente, perchè si può cominciare da questa o da quella indifferentemente, nè vi è ragione che si cominci dall'una piuttosto che dall'altra. Così, se

S. Tommaso avesse cominciato dalla rappresentazione del dritto come una legge particolare della vita umana, avrebbe identificato la legge naturale col dritto, invecé d'identificarla con la morale. Ma, se egli avesse cominciato non da questa o da quella rappresentazione, ma considerato come principio della determinazione lo stesso universale (e perchè ciò fosse possibile, bisognava che l'universale, cioè la legge naturale, *fosse* un universale concreto), avrebbe dedotto a un tratto da essa legge la morale e il dritto.

In secondo luogo, la distinzione in virtù morali propriamente dette e in giustizia non deriva dalla natura stessa dell'universale (nè ciò è possibile, perchè l'universale non è concreto); ma da un rapporto estrinseco, cioè dall'azione dell'individuo. E questa è la ragione per cui le due determinazioni dell'universale sono puramente astratte e senza contenuto. Infatti la prima determinazione (la virtù morale propriamente detta) è la identità del fine dell'individuo con la legge. Ora questa identità è una pura forma logica; è un carattere della moralità, ma non è tutta la moralità, perchè i due termini del rapporto, il fine e la legge, sono due indeterminati e il rapporto sussiste sempre logicamente non ostante la indeterminazione. È lo stesso che dire A = A, senza determinare il contenuto di A. La vera identità non è la identità logica (astratta e formale), nella quale si fa astrazione dal contenuto de' termini, ma quella che sussiste non ostante la differenza e la determinazione. Non basta dire: il fine e la legge sono *uno*; bisogna anche far vedere, come il fine e la legge, *sebbene differenti, possano essere uno.* In questa unità nella differenza consiste la vera moralità. Similmente la seconda determinazione (la giustizia) è definita

come la conformità dell'azione con la legge. Ora questa *conformità* è anche, come la identità, un puro rapporto logico; è il criterio *negativo*, non già il *positivo*, della giustizia. Senza di essa l'azione dell'individuo non sarebbe giusta; ma essa non basta, perchè ci sia realmente la giustizia. Qui la legge è qualche cosa d'indifferente; o, se è determinata, è determinata in modo del tutto empirico ed accidentale.

Il difetto di necessità nel contenuto della legge si fa più evidente, quando si riflette alla distinzione tra il dritto naturale e il dritto positivo, secondo S. Tommaso. Infatti per S. Tommaso il *diritto* non è altro che il *giusto* (*jus, justum*), e il giusto è quello che spetta a ciascuno. Se spetta per la natura stessa della cosa, si ha il dritto *naturale*; se spetta, perchè così hanno statuito gli interessati o il popolo, si ha il dritto positivo. Così il dritto naturale è anche un puro rapporto non meno del dritto positivo; tra esso e la legge naturale non vi è alcuna connessione. Ciò vuol dire che il contenuto del concetto di giustizia, o la essenza del giusto, non è dedotto dalla legge naturale; e questo è il primo difetto della dottrina di S. Tommaso, perchè, essendo per lui la legge naturale la legge universale della vita umana, la giustizia, che è una di queste leggi, non poteva essere dedotta se non dalla prima. E S. Tommaso non ha fatto questa deduzione, perchè la sua legge naturale non è il vero universale. Il secondo difetto è, che il contenuto del concetto di giustizia è determinato empiricamente, cioè non ha un valore necessario ed assoluto; e tale è il senso delle parole: *ciò che spetta ad alcuno sia per la natura della cosa, o per la volontà degli interessati* ecc. *Natura della cosa*, *volontà di alcuni individui o del popolo* sono qui determi-

nazioni mutabili o accidentali, e non già assolute, quale è la giustizia; sono caratteri delle leggi positive come tali, e non già della essenza universale e immutabile delle stesse leggi; la quale non può essere fatta dalla volontà di pochi o di tutti, nè derivata dalle circostanze e condizioni finite della vita. Così tutte le leggi positive, lo stesso dritto naturale, e in generale tutte le istituzioni della società umana e gli ordini dello Stato, non sono, a dir vero, una esplicazione della legge naturale; se fossero tali, avrebbero qualche cosa di necessario e di assoluto come quella; ma sono una semplice aggiunta, sempre variabile secondo i casi e la volontà degli uomini, della legge naturale immutabile. Da ciò nasce, come ho osservato, il valore secondario dello Stato.

Oltre a ciò il carattere astratto della giustizia si riconosce anche nel fine che S. Tommaso assegna alla giustizia universale; questo fine è il *bene comune*. Essa non fa altro che ordinare le azioni a un tal fine. Ma chi determina ciò che è bene comune? Qui ci si fa innanzi di nuovo l'arbitrio degli individui o del popolo. In altri termini, il fine della giustizia è la felicità (il fine della virtù celeste è il bene celeste); e siccome gli uomini sono liberi d'intendere a modo loro la propria felicità, così il fine della giustizia non è un contenuto determinato razionalmente e necessariamente, ma empiricamente. È incontrastabile che la giustizia deve produrre la felicità degli uomini, e che quella giustizia, che non la produce, non è vera giustizia; ma la felicità non è tutta la giustizia, non è un concetto adeguato al concetto della giustizia come ordine assoluto e immanente nelle relazioni della vita umana; è la giustizia considerata rispetto agli individui, non in se stessa. È vero che S. Tommaso parla anche di virtù

celeste e la distingue dalla terrena (e la giustizia è una virtù terrena). Ma egli separa assolutamente queste due specie di virtù; e da questa separazione risulta che la seconda (la quale comprende così la morale come il dritto, secondo S. Tommaso) non ha nulla di celeste, di divino, di eterno. Così anche lo Stato, che è una emanazione della giustizia come virtù terrena, è una esistenza puramente finita, non ha nulla di divino.

La conclusione di questa breve critica è ciò che ho osservato sin da principio: che nella dottrina di S. Tommaso, considerata in se stessa e nel metodo della deduzione, il dritto e lo Stato non hanno un fondamento oggettivo ed assoluto. La *Civiltà Cattolica* si meraviglia, che gli scolastici del secolo decimosesto hanno dedotto dai principii dell'Angelico certe conseguenze politiche che scandalizzano le coscienze dei gesuiti del secolo decimonono, e non sa trovare altra scusa che la mancanza di logica. Non è difficile provare, e lo farò se mi sarà dato di continuare questi articoli, che quelle conseguenze risultano necessariamente dal carattere astratto e soggettivo della dottrina tomistica.

LA VITA DI GIORDANO BRUNO

SCRITTA DA DOMENICO BERTI

Dal *Giornale napoletano di filosofia e lettere*, diretto da B. Spaventa, F. Fiorentino e V. Imbriani, 1872 (vol. I, fasc. 1, pp. 1-25). Lo scritto doveva pubblicarsi nella *Nuova Antologia*, dove nel 1867 era uscita la prima volta la *Vita* del Berti; ma cfr. il mio *Discorso* cit. sullo Spaventa, p. CXIX. In uno scritto sui *Principii della filos. pratica* di G. Bruno (in *Saggi*, p. 141) lo Spaventa nel 1851 aveva detto: « Io qui non intendo nè di ritrarre la vita di Bruno, nè di esporre la sua filosofia. Ciò spero di fare, se il tempo e la fortuna mi basteranno ». Sulla filosofia di Bruno scrisse, dopo quel primo, altri tre saggi (op. cit., pp. 176-255), e ne trattò anche nella *Prolus. e introduzione alle lezioni di filosofia*, lez. V. Ma sulla vita non pubblicò mai nessuno scritto speciale. Ai principii del 1854 entrò in trattative col Le Monnier per la ristampa delle *Opere italiane* del Bruno (CROCE, op. cit., p. 155, n.); ma poi non potè attendervi. Per altri particolari si può vedere il mio citato *Discorso*. Sulla vita di Bruno il più recente lavoro è quello inglese: *Giordano Bruno* by I. LEWIS MC INTYRE, London, Macmillan, 1903, parte I, pp. 1-117. [Ed.].

La Vita di Giordano Bruno scritta da D. Berti.

I.

In questa *Vita di Giordano Bruno* è bene distinguere due cose: i documenti del processo veneto scoperti, copiati e regalati al Berti dal valente paleografo Cesare Foucard (1), e l'arte e l'ingegno dello scrittore. L'arte, se non sempre l'ingegno del pari, è molta e fina; e io ne fo i miei più sinceri complimenti all'autore. Il Berti dice più d'una volta in tono quasi solenne: « La filosofia del Bruno non è la nostra (2) ». Questo si sapeva: il Berti non pensa come pensava il Bruno; il Berti e il Bruno sono due pensatori, che stanno agli antipodi. Ciò che io non capisco è la *fretta* (3), che egli ha di fare questa dichiarazione; è il suo timore di poter essere per avventura annoverato fra i seguaci del Nolano. Il Berti, quando scriveva, era già notissimo in Italia,

---

(1) *Vita*, pag. 19, seg. [Lo Spaventa si riferisce alla 1.ª edizione, Torino, Paravia, 1868. La *nuova ediz. riveduta e notabilmente accresciuta* è del 1889, presso la ditta stessa Paravia. — Ed.].

(2) *Vita*, pag. 301, 312 [A p. 301 l'A. diceva precisamente: « La dottrina del Bruno non è certo la nostra ». Questa frase non c'è più nella 2.ª ed., p. 335. — Ed.].

(3) *Vita*, pag. 301 [anche la *fretta* scompare nella 2.ª edizione. — Ed.]

e credo anche fuori; era già uno dei più accreditati parlatori della Camera dei deputati; era stato o era ancora ministro della pubblica istruzione, e fin dal 1848 professore di filosofia morale e poi di filosofia della storia nell'Università di Torino (1). Anzi, sebbene non avesse dato alla luce niuna scrittura filosofica di polso — voglio dire di quelle che manifestano chiaramente e garentiscono il pensiero dello scrittore; e non fosse ancora, come l'abate Don Vito Fornari, cavaliere dell'Ordine Civile di Savoia e accademico della Crusca — veniva additato da tutti come partigiano della filosofia cattolica o neocattolica che sia. Perchè, dunque, quella dichiarazione e quel timore? Pare, secondo il Berti, che non si possa scrivere la vita di un uomo, quale è stato il Bruno, vittima della infallibile sapienza della Curia romana, senza correre il rischio di essere giudicato reo come lui. Il Berti non vede il pericolo opposto, non sente il bisogno di dichiarare: la dottrina dei persecutori del Bruno non è *la nostra*. E pure questo pericolo è evidente, ed egualmente certo che l'altro: il Bruno e la Curia romana formano una tale antitesi, che bisogna o condannar l'uno e far plauso all'altra, o viceversa; è impossibile uscirsene, come si dice, per il rotto della cuffia, senza giudicare chi dei due abbia ragione o torto. Forse si potrà dire che il Berti, respingendo la dottrina del Bruno, mostri implicitamente di accettare quella de' suoi carnefici, e, facendo sua la dottrina, approvi anche l'opera loro. Ma ciò sarebbe, se non una sconveniente insinuazione, di certo una mera supposizione, e rimarrebbe sempre aperto un larghissimo margine tra la dottrina

(1) Vedi C. CANTONI, *Commemorazione di D. Berti*, letta il 26 giugno 1898 all'Acc. delle Scienze di Torino. Torino, Clausen, 1898.

e l'opera, nel quale si potrebbe distinguere e suddistinguere tanto e così sottilmente, da far apparire condannata l'opera, dopo aver approvata la dottrina. Noi altri, che non possediamo l'arte e molto meno l'ingegno del Berti, non facciamo tante distinzioni, e con un giudizio rapido e quasi intuitivo, diciamo: dottrina e opera sono due lati della medesima cosa; questa è la conseguenza, quella il principio; se la seconda è cattiva, la prima non può essere buona. Così esige la logica. Ma pare che noi abbiamo torto a pretendere che la Curia romana, infallibile in tutte le cose superiori o contrarie alla logica, abbia lo stesso privilegio in quelle che appartengono a questa.

Il Berti naviga con destrezza grande e quasi felicemente tra Scilla e Cariddi, o per dire le cose col loro proprio nome, tra la vittima e il carnefice. Un occhio acuto e matematico potrà forse osservare che ei non tiene rigorosamente la via di mezzo, e inchina a dritta o a manca; ma la moltitudine dei lettori non bada e non si accorge di tali minuzie, e riceve immediatamente quella impressione che l'autore si è proposto, più o meno consapevolmente, di produrre nell'animo loro. Quale è questa impressione? Non è facile dirlo in due parole.

Un giorno, terminata la lezione all'Università — avevo spiegato appunto per la seconda o terza volta la dottrina della conoscenza di Bruno (1) — fui quasi investito da un giovanetto di primo pelo; il quale tra lo sconfortato e l'ironico mi lanciò queste parole: « Voi seguitate a parlare di Bruno come se fosse vivo! Bruno si uccise da sè a Venezia, quando chiese codardamente perdono agl'inquisitori. Non

(1) Sul proposito lo Spaventa scrisse nel 1865 una memoria, ristampata nei *Saggi di critica*, pp. 196-255. — [Ed.].

avete letta la *Vita* scritta dal Berti? ». In verità io non l'aveva ancora letta, e mi contentai di rispondere magistralmente al giovine: « Una filosofia è vera o falsa per se stessa, e non per questo o quel fatto, volontario o involontario, della vita del filosofo ». — La moltitudine giudica come quel mio uditore, al quale chiedo scusa di questo paragone, e non è capace di distinguere la persona dal sistema; anzi fa di quella la regola, e l'applica a questo; non pensa, ma sente.

Io non credo di mostrarmi troppo superbo, se dico che la lettura della *Vita* non fece in me quella stessa impressione che aveva fatta in quel giovane; io non credetti nè che il Bruno fosse un codardo, nè che la sua filosofia meritasse di essere cancellata dalla storia del pensiero italiano, e non se ne dovesse più parlare. Devo rendere questa giustizia al Berti. Ma con la stessa franchezza devo dire, che l'impressione del giovane ha un qualche fondamento nel libro stesso. Questo libro, sebbene scritto con molta calma, non è di certo, ma pare, fatto a posta per destare un certo determinato sentimento nella moltitudine dei lettori. Per uscirne immune si richiedono certe precauzioni e cautele, che la maggior parte di loro non può nè sa usare.

In Germania è venuta da qualche tempo in grande onore una certa maniera di raccontare e d'esporre le cose, che dicono *oggettiva,* e noi in Italia potremmo chiamare *positiva.* Lo scrittore lascia, per così dire, parlare da sè la cosa, e non ci mette niente di suo, come era il metodo — certamente falso — dei soggettivisti e degli idealisti. Pane, dunque pane; vino, dunque vino; proprio come diceva e faceva Bruno. L'estremo soggettivismo fu l'arte dei Gesuiti, i quali, invece di far parlare la cosa,

parlavan loro nella cosa; e quindi furono udite quelle celebri sentenze: nero, dunque bianco; bianco, dunque nero. Il Berti, non ci è bisogno di notarlo, segue il metodo oggettivo o positivo (quest'ultima parola, se ben ricordo, è usata dal Botta nella definizione di Machiavelli e Guicciardini) e, sebbene non lo dica espressamente, pure questa inclinazione o pretensione trapela da tutti i pori del libro. L'intenzione merita lode; giacchè innanzi tutto bisogna dire la verità, piaccia o dispiaccia; ma l'esecuzione non è sempre facile. Per parlare, la cosa ha bisogno di esser messa su e portata innanzi, sulla scena, alla vista di tutti e invitata e sollecitata ad aprire l'animo suo, e quasi palpata e accarezzata; se per poco vien messa da parte o lasciata dietro la scena, comincia a far la ritrosa, e non avendo il dono dell'iniziativa, si ritira e rincantuccia e non zittisce nemmeno. E anche quando le si apre la bocca ed ella è ben disposta a parlare, tutto dipende dal modo come s'interroga; chi sa fare, le fa dire ciò che egli vuole, e tacere ciò che non vuole; e spesso il tenore della risposta è dato immediatamente nella domanda. Così accade che il soggetto — la sua intenzione, il suo scopo, il suo interesse — piglia il luogo dell'oggetto; e il metodo oggettivo è tale soltanto di nome.

Il Berti non approva di certo — mancherebbe anche questa! — il supplizio di Bruno; ma se dovessi dire che lo riprova chiaramente, apertamente, a voce e testa alta, non lo potrei giurare. E per riprovare io non intendo un piagnisteo sulla sorte del filosofo, una declamazione contro il tribunale dell'Inquisizione, contro questi o quegli uomini. Io lodo in questa delicata faccenda la parsimonia di parole del Berti, la sua modestia, il suo contegno, e direi quasi

il suo decoro; Bruno non è un martire volgare, e per raccomandarlo alla memoria degl'italiani, non ci è bisogno di schiamazzare, e girare attorno con proclami e proteste. Dopo aver assistito al processo del nostro filosofo a Venezia, e accompagnatolo nelle prigioni e nel tribunale del S. Ufficio, e ricordato quelle parole ch'ei chiama *scultorie* (1), *majori forsan cum timore sententiam in me fertis, quam ego accipiam,* e che a me non pare che ei volti in lingua italiana da Accademico della Crusca (2), il Berti conchiude così: « Siamo al diciassette febbraio, ultimo degli otto giorni assegnatigli: sono presenti in Roma non meno di cinquanta cardinali, e le sue vie, per cagione del Giubileo, sono gremite di popolo. Ovunque appariscono lunghe e fitte schiere di pellegrini in varie e strane foggie vestiti, che vanno di chiesa in chiesa, implorando perdono dei loro peccati. Procedono a loro frammisti principi e personaggi eminentissimi e viene dietro non di rado, esultante nel cuore, il pontefice. Si fanno processioni, si intuonano laudi, si elevano preghiere a Dio. Mentre sembrerebbe che tutti i cuori dovessero inchinare a misericordia e tutti congiungersi amorevoli nel Redentore pacifico dell'umanità, il povero filosofo da Nola, preceduto e seguito da folla di popolo ed accompagnato da sacerdoti col crocefisso fra le mani, scortato da soldati in armi, move legato verso il campo di Fiora, presso l'antico teatro fabbricato da Pompeo dopo la guerra contro Mitridate, dove sta per lui preparata un'antenna o palo circuito da legna. Appena egli quivi giunge, lo si prende e lo si lega all'antenna e si dà fuoco

---

(1) *Vita,* pag. 293.

(2) « Maggior timore provate voi nel pronunciar la sentenza contro di me, che non io nel riceverla ». [Cfr. 2.ª ediz., p. 326. — Ed.].

alla catasta. Divampano in un momento tutt'intorno le fiamme, ed egli senza neanco mandare uno di quei gemiti o di quei sospiri che ricordano la fragile carne, rende l'anima a Dio avvolto nelle tetre spire. Le sue ceneri andarono poscia disperse al vento, perchè nulla restasse di lui. Feroce giudizio, cui oggidì più che mai si ribella la pubblica coscienza! » (1).

Questa esclamazione è qualche cosa; esprime un sentimento, e attesta l'animo onesto dello scrittore; ma non basta. Egli, ne sono certo, l'avrebbe proferita egualmente, se nel luogo di Bruno fossi stato io, o anche un contadino, un innocente analfabeta. A me pare dunque, con tutta la sua sincerità, un luogo comune. Se da una parte è vero che Bruno non era un uomo volgare, non è meno vero dall'altra che chi lo fece morire sul rogo e ne disperse le ceneri al vento, non fu un volgare carnefice. Questi due punti meritano un po' di considerazione.

Bruno non fu solo un gran filosofo, ma un gran carattere: spirito eroico, raro, unico. « Piccolo di statura e svelto di persona, esile di corpo, faccia scarna e pallida, fisionomia meditativa, sguardo vivo e melanconico; parola pronta, rapida, immaginosa, accompagnata da gesti vivaci; maniere urbane e gentili. Socievole, amabile e giocondo nel suo conversare, come gli italiani del mezzodì; di facile pieghevolezza ai gusti, agli usi, alle abitudini altrui. Aperto e franco con gli amici e nemici e quanto pronto alla collera, tanto alieno dal rancore e dalla vendetta. — Gli uomini grandi si distinguono dai volgari in quanto quelli obbediscono alla coscienza e sanno sopportare le afflizioni, lo spregio, la contra-

(1) Vedi pag. 295 e seg. [2.ª ed., pp. 328-9. — Ed.].

rietà, laddove questi abbandonano vigliacchi il campo non appena la sorte volta loro le spalle. E il Bruno seppe pigliare ben di spesso nuova lena da quello che sarebbe stato agli altri di impedimento, più pensando ad imprimere sulla terra un vestigio durevole e glorioso che non a usufruttuarne i piaceri. Le sue azioni considerate nel loro complesso rendono immagine di una forza unica che si va svolgendo senza interruzione insino al rogo. *Questa* unità di vita non fu sempre bene avvertita dai suoi biografi ». — « Anticipò il giudizio di sè. E questo è indizio di saldissima fede nelle sue dottrine e di sincerità nei suoi convincimenti. Quindi non vuolsi confondere con quegli ingegni varii, instabili, che tutto ricevono dal di fuori, e che operano più per impulso di fantasia che per forza di ragione. In lui la signoria del pensiero è costante, e la sua vita è in armonia col pensiero stesso, benchè qualche volta ei precipiti in falli, vinto da impetuosi affetti. Insino dall'adolescenza spiegò quell'energia di volere che non gli venne meno per tutta la vita, e di cui sono evidente documento i suoi studi indefessi, le sue letture assidue, le sue frequenti e infuocate disputazioni. Usò il tempo come l'usano gli uomini privilegiati, che sanno con quest'uso moltiplicare le loro forze ». — « Che siamo noi con la nostra mollezza, con la disarmonia tra il pensare ed il fare? Che siamo noi *italiani* verso questi eroi che salgono filosofando sul rogo, e che hanno in sì alto pregio il loro pensiero e la loro parola da dar la vita anzi che mancare a questa o a quello? » — « Non inventa teorie per adulare i suoi mecenati, non tace i suoi principii, non ne attenua le deduzioni, non cavilla sul loro significato. Le stesse sue iattanze nascono piuttosto da natura immaginosa o súbita che non dal de-

siderio di procacciarsi gli onori e la fama che comparte il volgo. Perseverò costante nel predicare la riforma della filosofia, quantunque questa costanza gli venisse spesso contraccambiata da ingratitudine e da travagli. Perseverò solo, senza amici, senza conforto. Di che ci piace lodarlo e sommamente lodarlo in questi tempi, in questi giorni ed in Italia, dove le convinzioni sono ora più deboli che mai, e dove sono levati in sugli altari quanti voltano e piegano ad ogni vento ». — « La sua morte, come quella del Paleario, del Carnesecchi e di altri moltissimi, del pari che i diversi esigli per cagioni religiose, sono prova che in Italia s'incominciava ad ascriversi a debito una fede, l'obbedire a un pensiero. Immenso progresso, non apprezzato neanco dagli storici moderni ». — « In Atene Socrate passeggia nel carcere, sciolto da catene, scevro da strazii, discute con gli amici, insegna ai discepoli, piglia la cicuta, e muore confortato dall'affetto e dalla stima. Il sacrifizio del Bruno è preceduto dai più duri patimenti dell'anima e del corpo. Nella sua lunga prigionia non è consolato da visita di amici o da parola e presenza di discepolo. Non vi è persona che lo accompagni al rogo (1). Egli muore oscuro e quasi spregiato. Quanta non dovette essere la grandezza del suo animo per assoggettarsi a sì straordinario sacri-

---

(1) Ora sappiamo invece che il Bruno fu accompagnato al rogo dai confortatori dell'Arciconfraternita della Misericordia, secondo il noto doc. dell'Arch. di S. Giovanni Decollato, pubblicato con molti errori ed omissioni nel 1886 da R. DE MARTINIS, *G. Bruno*, Napoli, pp. 217 seg., poi nel 1891 da F. TOCCO e G. VITELLI nel vol III delle *Opere latine* del Bruno, pp. XI sg. e facs., e da A. POGNISI, *G. B. e l'Arch. di S. Gio. Dec.*, Torino, Paravia, 1891, p. 62. Testè è stato ripubblicato da D. ORANO, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII sec.*, Roma, 1904, pp. 88-9 [Ed.].

fizio! » (1) Sì, fu vera grandezza; e qui non ci è bisogno di dire:

ai posteri
L'ardua sentenza.

Bruno sacrificò se stesso alla verità, alla sola verità. — « Sa Dio, conosce la verità infallibile, che... io nei miei pensieri, parole e gesti non ho, non pretendo altro che sincerità, semplicità, verità. — Giordano parla per volgare: nomina liberamente, dona il proprio nome a chi la natura dona il proprio essere. — L'università, che mi dispiace; il volgo, che odio; la moltitudine che non mi contenta; una che m'innamora, per cui sono libero in soggezione, contento in pena, ricco nella necessità, e vivo nella morte. Solo per amore di essa io mi affatico, mi crucio, mi tormento » (2).

Tale fu la vittima. Il Berti la giudica, come spirito eroico, superiore a Socrate; ma non ha l'animo di dire che fu, almeno, non inferiore allo stesso Gesù. « Huss e Serveto non poterono trattenere il grido che loro strappò il dolore. Il Bruno vinse la natura, e morì senza che gli uscisse di bocca un sospiro » (3). Capisco bene che Gesù Cristo era Dio; ma ciò che noi celebriamo in lui non è la divinità, ma la *propria umanitade*, per usare la frase stessa di Bruno (4); e Bruno fu assolutamente umano, quanto Gesù. E, perchè la somiglianza fosse completa, a Bruno non mancò Giuda che fu il Mocenigo, nè Pilato che fu il Governo veneto.

Vediamo chi fu il carnefice.

---

(1) *Vita*, pag. 296-301 [2.ª ed., p. 330-5. Ed.].

(2) *Opp. ital.*, ed. Wagner, II, 108-9, 195 [ed. Lagarde. 405-6, 292-3. L'A. ha migliorato e ammodernato lievemente il testo. — Ed.].

(3) *Vita*, pag. 296.

(4) *Opp. ital.*, II, pag. 330. [Ed. Lag. p. 641. — Ed.].

Bruno chiamato a Venezia con *reiterate lettere* da Giovanni Mocenigo, che voleva imparare da lui i secreti intorno alla memoria e alle altre discipline, lasciò il tranquillo soggiorno di Francoforte e ritornò in Italia. Dopo parecchi mesi costui, per *obbligo della sua coscienza, e per ordine del suo confessore, e desiderando in ogni conto di essere vero figliuolo d'obbedienza alla santa Chiesa,* lo denunziò e consegnò al Sant' Uffizio. — « Mi ha assassinato nella vita, nell'onore e nelle robe. Venne che io ero in letto » nella sua propria casa, « sotto pretesto di volermi parlare, e dopo che fu entrato lui sopraggiunsero il suo servitore con cinque o sei altri, gondolieri di quelli che stanno vicino, e mi fecero levar di letto, e mi condussero sopra un solaro e mi vi serrarono dentro. — Mi lasciò lì fino al giorno seguente, che venne un capitano, accompagnato con certi uomini che non conobbi e mi fece condur da loro, lì da basso nella casa, in un magazzin terreno, dove mi lasciarono fino la notte che venne un altro capitano con i suoi ministri e mi condussero alle prigioni di questo S. Uffizio » (1). Dopo due mesi circa, terminato l'esame e udita la dichiarazione di Bruno, che genuflesso *domandava perdono al Signore Iddio e agl' Illustrissimi Inquisitori di tutti gli errori da lui commessi,* il tribunale non profferì sentenza, ma ritenendo nelle sue carceri il colpevole, partecipò alla Inquisizione generale di Roma gli atti del processo. E l' Inquisizione generale scrisse prontamente di mandarlo con *prima sicura occasione di buon passaggio.* E il Governo veneto dopo qualche difficoltà e alcuni mesi di negoziazioni, consentì alla domanda

(1) *Vita,* pag. 378, 340 [2.ª ed., p. 423, 390-391. — Ed.].

di estradizione, come *segno della continuata prontezza della repubblica in far cosa grata al Pontefice* e come *effetto proceduto dal riverente o figliale ossequio verso di sua Beatitudine*. E il celebre Paruta, ambasciatore in Roma, riscriveva al Doge che *questa cosa* era tornata *gratissima al Papa*, il quale ne lo avea *ringraziato con parole molto cortesi ed ufficiose* (1).

La prigionia di Bruno in Roma durò sette anni e terminò col rogo nel febbraio del 1600. Era Papa Clemente VIII; uomo, ricorda il Berti, di animo elevato e risoluto, prudentissimo, instancabile al lavoro, pieno di pietà, che si confessava ogni giorno, vestiva il cilicio e andava talvolta alle processioni del Giubileo a piedi nudi. Ma *de minimis non curat praetor*; l'oracolo nella Congregazione del S. Uffizio, alla quale si apparteneva l'esame e il giudizio di Bruno, era il cardinale di Sanseverina: il quale usava chiamare *celebre giorno e lietissimo ai cattolici* quello di S. Bartolomeo, e nella notte seguente alla sua fallita elezione al pontificato *si trovò tutta la persona ricoperta da un sudore di sangue* per il dispiacere. Bruno ebbe la stessa sorte del Paleario, impiccato e arso sulla pubblica piazza, e del Carnesecchi, decapitato, e di *altri moltissimi* (2). Il carnefice di Bruno non fu nè Papa Clemente, nè il tribunale dell'Inquisizione, nè lo stesso severissimo Sanseverina; tutti costoro, tra cui c'era senza dubbio della brava gente, facevano coscienziosamente il loro mestiere, e il Berti nota che il Sanseverina avea una *straordinaria carità per i poveri* (3). Per

(1) *Vita*, pagg. 264-67 [2.ª ed., pp. 283-5].

(2) *Vita*, pagg. 268-71 [2.ª ed., 286-90. Cfr. ora l'opuscolo citato dell'Orano. — Ed.].

(3) *Vita*, pag. 271 [2.ª ed., p. 289].

i poveri, ma non per Bruno. Ora quale è l'origine di questa mostruosa mescolanza di bene e di male? Che cosa impedì che nel 17 febbraio, nella solennità del Giubileo, *tutti i cuori inclinassero a misericordia e tutti si congiungessero amorevoli nel redentore pacifico dell'umanità?* (1). Che cosa mosse il Mocenigo a denunziare e consegnare Bruno suo maestro ed ospite al S. Ufficio, e la libera Repubblica veneta a consentire alla domanda del Pontefice? Perchè tante forche e tanti roghi, sui quali fu spenta la sacra falange di quegli spiriti, che in mezzo ad una società corrotta e senza Dio *si ascrivevano a debito una fede, l'obbedire a un pensiero?* (2) Perchè Roma cristiana fu inferiore, non ostante il Vangelo, ad Atene pagana, la quale permise a Socrate di *passeggiare nel carcere, sciolto da catene, scevro di strazii, discutere con gli amici, e morire confortato dall'affetto e dalla stima?* (3). Perchè quell'orrendo tribunale, che *procedeva*, senza forma di processo, *contro ogni sorta di persona, o vili e plebee, o grandi e potenti, e non pure contra i vivi, ma eziandio contro i morti?* (4). Perchè fu processato e fatto inginocchiare lo stesso Galilei, che il Berti, dando al pensiero un senso tutto suo proprio e particolare, e quindi ristretto, chiama il *più grande dei pensatori moderni, e nel quale non si trova dissonanza, non paradossi, non affermazioni audaci, non negazioni spavalde e imprudenti* (5) e in generale nessuno di quei vizii che possono forse attenuare la pietà verso le vittime e l'orrore verso i carnefici? Perchè quel pervertimento

---

(1) *Vita*, l. c.

(2) *Vita*, l. c.

(3) *Vita*, l. c.

(4) *Vita*, pag. 275 [2.ª ed., p. 293].

(5) *Vita*, pag. 289 e 290 [2.ª ed., 206 e 207].

dello spirito, di cui nè Grecia nè Roma antica diedero mai l'esempio; il quale pretende di salvar l'anima uccidendo il pensiero, come se quella senza di questo potesse avere un qualche valore? Perchè tanto feroce odio, tanta sete di sangue, tanta barbarie nasce da una religione d'amore, dalla religione per eccellenza *umana*? Un diplomatico, un uomo di stato, un ministro, un deputato, anche un nuovo Contarini (1) o Paruta, potrà dire che questi sono propositi strani e vuote declamazioni; ma un filosofo quale è il Berti, che ha il coraggio e voglio credere anche una ragione di dire: — « la filosofia di Bruno non è la mia », — ha l'obbligo di guardare in viso a tutti questi problemi, che in sostanza sono uno medesimo, e di rispondere in modo chiaro e preciso. Chi narra semplicemente non vede che le persone; chi espone la vita e il destino di un filosofo e promette di illustrare e giudicare anche la sua filosofia, deve indagare nelle persone anche le idee. E le idee qui sono appunto i problemi che ho detto. E ciò si può fare senza offender il metodo oggettivo o positivo, giacchè oltre l'oggettività degli accidenti vi ha quella della sostanza; la quale dev'essere molto cara al Berti, se è vero che egli fonda la sua nuova filosofia e la critica di quella di Bruno nel principio della personalità morale. Il Berti non è punto contento dello stato morale d'Italia: deboli le convinzioni, onorati pubblicamente e officialmente i don Girella che non sono pochi, menomata la riverenza a noi stessi, ai nostri pensieri, alla nostra dottrina: scadimento universale. A un dipresso lo stesso lamento

---

(1) Il procuratore della Repubblica Veneta che diè il parere favorevole (7 gennaio 1593) per l'estradizione del Bruno, pubbl. dal BERTI, 2.ª ed., pp. 435-6 [Ed.].

faceva Massimo D'Azeglio a modo suo, quando diceva che in Italia manca il carattere: l'Italia è fatta ma non sono fatti ancora gl'italiani, anzi si disfanno; e aveva già notato (1) a proposito di non so quale pretesa della Curia romana, che in Italia vi ha una coscienza artificiale, che soffoca la naturale. E io dico a modo mio anche, senza guardare ai fortunati don Girella: gl'italiani si dicono religiosi, cattolici, adempiono tutte le pratiche esterne prescritte dalla Chiesa, ma non credono a niente; per loro la vita è un gioco, un passatempo, una perpetua vicenda di giorno e di notte, non un viaggio a una meta. Essi dunque, con tutta la pompa delle contrarie apparenze, non sono religiosi; giacchè la religione sta nel credere e aspirare alla sostanza, alla essenza, a qualcosa di più alto e costante, che non sia la nuda temporalità e accidentalità della vita. Hanno, invece, religione, moralità, serietà, carattere in Europa quei popoli che la Chiesa dice sulla via dell'errore, e contro cui scaglia i suoi anatemi. Ora come va questo? Siamo noi stati sempre così, anche quando eravamo romani? E se siamo decaduti, anzi continuiamo a decadere non ostante l'unità politica esterna e astratta, quale è la causa? Quella potestà, che ha percosso Bruno, Paleario, Carnesecchi e, per ripetere ancora la frase del Berti, *altri moltissimi,* che credevano e pensavano seriamente, e perfino il vecchio Galileo, non c'entra per nulla in tutto questo? Non ha essa impedito, con quei truci esempi, e con tutte le arti che erano in sua mano, la formazione dell'animo e del carat-

(1) Vedi M. D'Azeglio, *Il Governo di Piemonte e la Corte di Roma*, Torino, Franco, 1855 (rist. in *Scritti pol. e letter.*, Firenze, 1872, II, 169). Lo Spaventa ne scrisse una recensione nel *Cimento* del febbraio 1855, V, 343-4. [Ed.].

tere? Non dico di più; sono cose che si sanno; le sa il Berti, le sa ogni lettore.

Ora questa potestà non è mera forza estrinseca e materiale; è una dottrina, un sistema, un ordine, come si dice, o disordine d'idee. Qui il Berti dovea spiegarsi chiaro; dinanzi e a piè del rogo di Bruno, del martire della verità, egli dovea squarciare il velo che ricopre ancora quella dottrina, dissipare ogni equivoco, distinguere bene l'effetto dalla causa, rintracciare e additare il vero colpevole. Effetti, nudi effetti sono il Mocenigo, il Governo veneto, la stessa Inquisizione, e indarno io cerco la causa — la misteriosa mano che ha fatto tutto ciò — nel libro di Berti.

Io vi trovo invece due osservazioni tra le altre, che mi hanno un po' addolorato. Il Berti, dopo aver messo con molto accorgimento accanto, anzi al di sopra della figura di Bruno quella del Galilei, dice: l'Inquisizione si mise sulla via falsa: chiamò a sindacato la scienza: fu vinta (1). Era dunque sulla buona via, quando (usiamo pure la mite frase del Berti) chiamava a sindacato i nuovi credenti semplicemente, e se si fosse limitata a questo solo ufficio non sarebbe stata vinta? Al Berti, che ha difeso sempre la libertà illimitata, non ci è bisogno di ricordare che la libertà del sentimento religioso è sacra quanto quella del pensiero scientifico; hanno la stessa radice, lo stesso diritto; e quando si comincia a sindacare — come soleva sindacare il santo tribunale — la prima, si finisce col sindacare anche la seconda; non si esce dalla buona via per entrare nella falsa, ma si è sempre sulla falsa via. Il Berti ha ragione d'inorridire del processo di Michele Ser-

(1) *Vita*, pag. 288 [2.ª ed., p. 304].

veto a Ginevra, e si consola paragonando con quello il *contegno calmo, senza passione e insistenza della inquisizione veneta* (1). Ma l'Inquisizione romana? Perchè il solo Calvino è chiamato *carnefice*? Il Berti osserva che Bruno non conobbe il valor morale del cristianesimo; e perciò vi ha nei suoi libri una *lacuna immensa* (2). Cristianesimo è una parola molto larga ed elastica, e sotto un certo aspetto Voltaire stesso si può dire più cristiano di coloro che a nome del cristianesimo lo chiamano irreligioso e ateo. Quale cristianesimo negava Bruno? Bruno non negava la religione, la giustizia, la moralità; e distingueva bene, e meglio che non si fa oggidì dai così detti cristiani, l'uomo *che parla e opera come vaso e istrumento ed è simile all'asino che porta i sacramenti* dall'uomo che parla e opera *come principale artefice ed efficiente,* e nel quale *si considera e vede l'eccellenza dalla propria umanitade,* cioè la *personalità* morale (3). Per me cristianesimo è *umanismo,* e in questo senso non credo che ci sia stato uomo più umano e quindi più cristiano di Bruno, e il Berti dovrà ammettere che il paganesimo si trova soltanto nell'animo e nelle opere di coloro che celebravano Cristo con la pompa dei roghi. « L'eretico pertinace si dovrà *vivo vivo abbruciare* » (4). Il contenuto e la forma di questa sentenza sono la negazione di ogni sentimento morale e religioso. Ma Bruno considerò l'assoluto essere, Dio, metafisicamente e naturalmente o matematicamente soltanto, e non anco moralmente; e

---

(1) *Vita*, pagg. 15 e 16 [2.ª ed., p. 15].

(2) *Vita*, pagg. 210-211, nota [Questa nota manca alla 2.ª ed., p. 220].

(3) *Opp. it.*, pag. 330 già cit. [ed. Lag., p. 641].

(4) *Vita*, pagg. 291-2. [Questa frase del *Sacro Arsenale* o *Pratica del S. Uffizio* del Masini non c'è più nella 2.ª ediz., in cui questa parte è rifatta dall'A. sulla scorta di nuovi documenti. — Ed.].

questa è appunto l'immensa lacuna. Questa critica sarà vera, e può darsi che sia la stessa che la mia, che io ho ripetuta e svolta in più scritti, e espressa brevemente così: Bruno considera Dio come semplice sostanza o infinita natura, non ancora come infinito soggetto o spirito. Ma quei che perseguitarono Bruno avevano considerato Dio moralmente? Se sì, perchè lo perseguitarono? Lo stesso Galilei, il più gran pensatore dei tempi moderni, non mi pare che siasi levato con l'intelletto oltre il Dio fisico, naturale, matematico. E ciò potrebb'essere prova che non sia stato il più gran pensatore, giacchè questo nome dovrebbe essere riserbato allo scopritore del *nuovo* Dio (e della *nuova scienza*). Qui si può cadere facilmente in equivoco e prendere per libera speculazione filosofica ciò che è mero dommatismo teologico. Di certo i teologi prima di Bruno avevano parlato di Dio come assoluto ente morale. Ma l'avevano così inteso filosoficamente? Qui sta il punto. E cosa si richiedeva per intenderlo così? Chi sa se non era necessario negare quel dommatismo teologico morale? Chi ci assicura che la *grande lacuna* — o in altri termini il *naturalismo* di Bruno — non era invece il ponte di passo, il solo possibile, alla vera concezione di Dio? e che quindi, fare a meno di Bruno, cioè del suo naturalismo, non sia lo stesso che ricadere nella vuota e incomprensibile teologia dei suoi persecutori?

Qui io devo indovinare il pensiero del Berti, perchè non ha ancora pubblicato la sua critica di Bruno, nè definito chiaro il suo principio della *personalità morale*. A me dinanzi non ho altro che la sua conclusione filosofica alla *Vita*. Vediamo.

II.

Il Berti distingue due dottrine, opposte e contrarie. L'una è quella della *filosofia cristiana*, che tutta sgorga dal concetto dell'essere morale, la seconda tutta si racchiude nel concetto dell'*essere metafisico* o della *necessità metafisica,* e non ha un nome solo, ma molti (p. es. brunismo, spinozismo, kantismo, hegelismo, ecc.) (1). È un vanto simile a quello dei cattolici contro i protestanti: noi siamo una sola chiesa, voi siete molte chiese; e nasce da un concetto proprio — che a me pare molto ristretto — della unità e libertà dello spirito. Una volta fu domandato a un gesuita: favorisca il suo nome. — Noi altri non abbiamo nomi propri, rispose: ci chiamiamo tutti indistintamente: la Compagnia. — Concetto molto giusto, ma a un patto: che cioè nella unità si trovi la vita, non il vuoto. Nondimeno tutti i diversi indirizzi della filosofia non cristiana, hanno più o meno un medesimo nome nella parola *panteismo,* come per contrario quelli della filosofia cristiana, sebbene immedesimati nel catechismo religioso, possono avere anche un'entità propria nei nomi di battesimo degli autori. Così abbiamo la filosofia cristiana di Cartesio, la filosofia cristiana di Leibniz, la filosofia cristiana di Vico, ecc., ecc., e financo di Newton, secondo che ci assicura il Berti (2).

Credo quasi superfluo notare quanto poco valore abbia questa divisione, non escogitata certo, ma ripetuta dal Berti in buona fede; quanto in essa sia

---

(1) *Vita*, pp. 302-3 [2.ª ed., p. 337].
(2) *Vita*, pp. 301-302 [2.ª ed., p. 336].

di arbitrario e di assurdo. La filosofia non può prendere il nome della religione, senza cessare di essere quella che essa è. È cosa dolorosa dover confessare che in Italia non si sia superato ancora questo punto, e come nell'intelletto si sia meno liberi che nella vita politica, e si continui a distinguere le filosofie, come una volta si distinguevano gl'imperatori e i re; Sua Maestà Cristianissima, Sua Maestà Apostolica, Sua Maestà Cattolica, Sua Maestà Fedelissima, etc.; solo il Papa ora le denomina così. Farebbe ridere ora un uomo politico che dicesse: stato cristiano, e non già stato libero, costituzionale, ecc. Perchè il Berti non dice a dirittura: filosofia cattolica, e per conseguenza romana, anzi pontificia? E avrebbe ragione, perchè il vero cristianesimo è il cattolicismo, e il vero cattolicismo è quello che dice la Chiesa, cioè il Papa. Io non so se il Berti abbia riconosciuto l'infallibilità. Diciamo dunque filosofia cristiana semplicemente. Ma in che consiste il cristianesimo? Chi lo definisce? Quale definizione deve seguire la filosofia? Il Papa dice che i protestanti non sono veri cristiani; e questi dicono che non è cristiano lui. E vi ha anche dei cattolici, de' buoni e bravi cattolici, i quali pretendono che il Papa non intende più il cristianesimo. Prevedo la risposta: mettiamo da parte gli accidenti e gli accessorii e consideriamo la sostanza, l'essenza, i dommi; ora in ciò sono tutti d'accordo; tutti ammettono la Trinità, l'Incarnazione, la Redenzione, ecc.: questi elementi costanti devono essere l'oggetto della contemplazione filosofica. Ma, per esempio, l'Immacolata non è già un domma? Chi non l'ammette non è cattolico, e quindi non è cristiano. La filosofia ha dunque il dovere di farne il tema delle sue investigazioni e dimostrazioni; se no, non sarà cristiana, ma pantei-

stica. E il Passaglia — filosofo e teologo a un tempo — sentì questo dovere, e prima o dopo, non ricordo bene ora, della suprema definizione papale, scrisse un grosso libro, che naturalmente prova il domma sino all'evidenza (1). E se domani un concilio proclamerà domma il *potere temporale?* La filosofia sotto pena di scomunica dovrà *obtorto collo* investigare e provare! Ora se ci è cosa antipatica e contraria all'essenza di ogni filosofia, sono appunto i colli torti; e credo di non ingannarmi affermando, che il Berti non ci si ridurrà mai a torcere il suo, che egli porta sugli omeri così nobilmente e fieramente. Il Berti sorride di compassione e mi ammonisce e dice che non si tratta nè d'Immacolata, nè di potere temporale, nè di torcere il collo, ma di levar su il capo e gli occhi al cielo e comtemplare la natura divina e la umana e risolvere i più grandi problemi che scaturiscono da esse: la creazione, la libertà, il dovere, il diritto, la sanzione, la conservazione e l'esplicamento del consorzio civile (2): in una parola, la personalità infinita e la personalità finita, l'essere morale (3).

Ma qui, per un filosofo, la difficoltà cresce, invece di diminuire; e il Berti si fa serio e non sorride nè ci compatisce più. Hegel, p. es., protesta di essere anche lui cristiano, più cristiano di quei che l'accusano di non essere tale, e dice di ammettere anche lui tutte queste cose; d'intenderle e spiegarle me-

---

(1) *De Immaculato semper Virginis Conceptu*, CAROLI PASSAGLIA e S. I. *Commentarius*, pars I, Romae, 1854. Il domma fu proclamato l'8 dicembre 1854. Del libro del Passaglia lo Spaventa scrisse una recensione nel *Cimento* dell'ottobre 1854, vol. IV, pp. 660-8. Sul Passaglia vedi P. D'ERCOLE, *C. P. cenno bibliografico e ricordo*, Torino, 1888 [Ed.].

(2) *Vita*, pag. 301 [2.ª ed., p. 336].

(3) *Vita*, pag. 301, 311 e *passim* nel cap. XVI [2.ª ed., cap. XIX].

glio degli altri. Come farà il Berti a provare che Hegel ha torto, che non intende bene il cristianesimo, che non è cristiano davvero? Per farlo dovrebbe avere in mano una formola già stabilita, definita, certa, non più discutibile, e vera, e con essa misurare e giudicare i concetti hegeliani, quando non volesse prescegliere la via più comoda e tenuta da' più, che si riduce al celebre sillogismo: il panteismo non è cristiano; Hegel è panteista; dunque... Ma chi ha dato al Berti quella formola? Chi gliela garentisce? E in particolare, chi l'assicura che la creazione si ha ad intendere così e non così, come dice lui e non come dice Hegel, come puro arbitrio e non già come libertà che in sè è la stessa necessità? Che la necessità spinoziana, che non è certo la hegeliana, non sia qualcosa di meglio che il nudo *beneplacito* divino o umano, così duramente giudicato da Bruno? Che quella ch'ei chiama *necessità morale* sia degna di tal nome, quando non dice: *è necessariamente* (e perciò esclude ogni razionalità), nè: *è, perchè ha da essere* (e perciò esclude ogni finalità), ma semplicemente: *è perchè è* (1); e non si confonda colla *nuda necessità fisica*? Come è possibile la moralità con questa sorta di necessità? La formola sua deve essere, necessariamente, estrafilosofica, quella del catechismo. Il Berti avrà ragione contro Hegel; la sua filosofia, il suo sistema della persona morale, avrà più perfezione della filosofia e del sistema di Hegel; ma ciò non dice nulla al proposito. Come prova egli, — questo è ciò che voglio dire, — che la sua filosofia sia *cristiana,* e quella di Hegel no?

Il difetto del Berti è questa supposizione del cristianesimo, come un dato estrinseco, come qualcosa

---

(1) *Vita*, pag. 306 [2.ª ed., p. 341].

che s'intende da sè o, per dir meglio, si deve ammettere senza che deva essere inteso, e a cui il pensiero, la ragione, la filosofia ha l'obbligo di uniformarsi senza nemmeno zittire. — Ma il cristianesimo è un fatto, non solo divino ma umano, storico. Tu dunque neghi il fatto, la storia? — Io non nego nulla, nemmeno il non essere e molto meno il fatto. Ma il fatto io voglio intenderlo, ecco tutto; e intendimento per intendimento, io preferisco il mio a quello di un altro che ammette il *fatto* senza intenderlo. A me pare che il Berti sia in ciò troppo largo. Ei non distingue bene la considerazione filosofica d'una cosa dalla semplice considerazione comune, naturale, come la fa ognuno, così alla buona, ingenuamente. Crede, p. es., che il senso comune possa confutare la critica kantiana (1), come quel tale che si muoveva confutava Zenone. Pare che non veda uno poter negare filosoficamente una cosa, che intanto ammette come uomo che fa e vive nel mondo, nella società, immediatamente, come vivono tutti; e la relazione tra la scepsi e la pratica essere ben diversa da quella della pratica stessa con la credenza religiosa,; un Zenone che si muove e passeggia, non si contraddice come un filosofo cattolico, che non va a messa e non frequenta il tribunale della penitenza. Il Berti arriva sino a dire, che la filosofia non deve « ricominciare incessantemente da capo »; che « il rimettere di continuo in dubbio o l'esistenza nostra o quella delle cose o la corrispondenza delle cose con le idee, è puerile ed assurdo »; che « l'obbiettività del nostro conoscere è meglio e più efficacemente che in altra guisa dimostrata dalle leggi della

---

(1) *Di ciò appresso.*

meccanica celeste »; « che le divine escogitazioni di Copernico, di Keplero, di Galileo, di Newton... sono prove tanto concludenti della nostra esistenza, di quella dei corpi e di quella delle idee, quanto l'entimema cartesiano » (1).

In queste poche parole v'ha una strana confusione d'idee, e non poca ignoranza dell'indole della ricerca filosofica. E questa anche o molto simile a questa è anche la cagione per cui il Berti mette tra i rappresentanti della sua filosofia cristiana alcuni pensatori, che saranno stati cristiani come uomini, o avranno avuto la intenzione di essere cristiani come filosofi, proprio nel modo che Berti stesso intende il cristianesimo, ma la cui filosofia in quanto filosofia non è punto cristiana. Così, a chi p. es. il Berti vuol dare ad intendere che il perno del cartesianismo sia l'*essere morale infinito?* Egli ci assicura che Cartesio non deduce l'esistenza di Dio dal pensiero (*Deus cogitatur, ergo est*), ma invece riconosce (cioè deduce) l'*esistenza* (proprio l'esistenza) e la veracità del pensiero dagli attributi morali della divinità. E sia pure; ammettiamo questo nuovo concetto del pensiero cartesiano (*cogito, ergo sum*), per cui Cartesio non è più maledetto, come il padre del moderno razionalismo. Ma crede il Berti che il dire, come fa Cartesio, che *ogni concezione chiara e distinta deve avere necessariamente Dio per autore*, e perciò non possa non essere vera, equivalga al concetto della *persona morale infinita?* Il concetto di Dio in Cartesio, come causa suprema e perfetta di tutte le cose, è un presupposto; fate che la filosofia posteriore spieghi, intenda e provi questo presupposto, e poi ditemi se la personalità infinita di Dio sia quella che sola

(1) *Vita*, pag. 311-2 [2.ª ed., pp. 344-5].

riconoscè il Berti. Anche Vico è citato. Povero Vico! Egli che fonda la possibilità della scienza nuova nel principio espresso in queste parole: « questo mondo civile è certamente stato fatto dagli uomini; onde se ne possono, perchè se ne debbono, ritrovare i principii dentro le *modificazioni* della nostra medesima mente umana »; e nelle altre seguenti: « questo che fece tutto fu pur *mente*; perchè il fecero gli uomini con *intelligenza*; non fu *fato*, perchè il fecero con *elezione*; non *caso*, perchè con perpetuità, sempre così facendo, escono nelle medesime cose. Questa *mente* o provvidenza è l'*unità* dello spirito che informa e dà vita a questo mondo di nazioni » (1); come può il povero Vico trovarsi in buona compagnia tra la gente nuova che dice: « questo non è perchè ha da essere, ma è perchè è », e perciò nega la mente? E anche Gioberti, se fosse ancora vivo, potrebbe reclamare contro il Berti. È vero che dice: intuito, atto creativo, libertà di creare, personalità finita e infinita. Ma il Berti si ricorda il significato schiettamente filosofico di questi concetti, massime nelle *Postume*? Li accetta egli così? Gli garentiscono il libero arbitrio della sua personalità infinita?

Quel poco che so e intendo della dottrina del Berti mi pare che sia un *positivismo* morale, o dirò meglio religioso. Ei non nega, come i nostri trionfanti positivisti, ogni metafisica, sebbene io non veda — se è vero, come è, che l'assoluto essere è l'essere morale, e l'essere morale è puro arbitrio — a che gli possa servire. Io ho un certo sospetto o congettura sulla origine di questo positivismo, e la voglio dire. Io non oserei applicare al Berti il detto: *fides quaerens intellectum*, nè so quanto gli convenga l'al-

---

(1) *Scienza Nuova*, Torino, tip. Economica, 1852, pag. 113, 499, 406.

tro: *intellectus quaerens fidem.* Di Gioberti p. es. si sa che passò dalla teologia alla filosofia; anzi mi ricordo che il bravo Boggio (1) lo chiamava sempre abate, anche quando non era più che semplice filosofo. Ma il Berti io non so se egli abbia cominciato coll'essere teologo, o che ora faccia studi di teologia; io l'ho conosciuto giovanissimo, ab origine, sempre professore di filosofia morale.

L'origine a me par questa. È nota ora, da un pezzo (2), la *filosofia positiva* di Schelling (che non si deve poi confondere colla francese, e poi inglese e ora, a maggior gloria di Dio, anche italiana, di tal nome) come contrapposto e insieme complemento della negativa o meramente razionale; giacchè sono stampate la *Filosofia della mitologia* e la *Filosofia della rivelazione.* Ma trenta o quarant'anni fa se ne sapea ben poco; se ne avea una idea oscura, vaga, che suscitava, secondo le varie opinioni, grandi timori e grandi speranze, e da alcuni si diceva sotto voce che Schelling non solo avesse abbandonato il campo dei panteisti, ma fosse entrato a dirittura nel grembo di Santa Madre Chiesa e si aspettavano che da un momento all'altro andasse a baciare il piede al Papa. Il pensiero principale era questo: Hegel ha detto che ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale; e io dico al contrario, che ciò che è meramente razionale non è reale, e il reale non è me-

(1) Pier Carlo Boggio, il noto uomo politico, collaboratore del *Risorgimento* del Cavour e del Balbo (1848), e di tutti i giornali liberali cavouriani del decennio avanti al 1860; autore del libro *La Chiesa e lo Stato in Piemonte*, Torino, 1854; deputato; morì volontario nella battaglia di Lissa, il 20 luglio 1866, sul *Re d'Italia* [Ed.].

(2) L'autore si riferisce alle opere postume dello Schelling, pubblicate dal 1856 al 1869, e propriamente alla *Philosophie der Mythologie* (1857) e alla *Philos. d. Offenbarung* (1858). — [Ed.].

ramente razionale: il razionale è quello che non può non essere nè può essere altro da quello che è, e il reale è quello che può non essere ed essere altro da quello che è; quello è il negativo, questo è il positivo; e se quello è la semplice ragione, questo, considerato nella sua assolutezza, è *quegli* che è la ragione, il signore della ragione.

Parecchi uditori o non uditori di Schelling, avidi di novità e stanchi dell'hegelismo, s'impadronirono di questo pensiero e, intendendolo e spiegandolo in diversi modi, uscirono fuori con le loro dottrine del fare, del volere, del reale, della personalità, ecc. In Italia si conosce abbastanza lo Stahl e la sua critica di Hegel, che è servita di alimento a tutti gli avversarii del nuovo panteismo (1): il Dio di Hegel è la logica; Hegel nega la libertà, la personalità, la moralità, ecc., e non ammette che una ferrea necessità, così nel mondo naturale come nell'umano; noi al contrario vogliamo un Dio che sappia e voglia quello che fa, che possa volere e fare altrimenti da quello che vuole e fa, che crei liberamente per puro beneplacito, ecc.; che non sia un'idea logica, ma una persona. Così lo Stahl superficializzava il pensiero di Schelling, come si può vedere paragonando il suo concetto della filosofia *speculativa,* con la *Filosofia della mitologia* e *della rivelazione*; rinnovava un concetto di Dio, già superato da Bruno e Spinoza, che fa consistere la sua infinita essenza nel puro arbitrio, e non vedea la difficoltà, o non si

(1) Di Federico Giulio Stahl (1802-1861) fu tradotta in italiano (dalla 2.ª ed. tedesca) la nota opera *Die Philos. des Rechts nach geschichtl. Ansicht* (1.ª ed., 1830-37, 5.ª, 1879): *Storia della filos. d. diritto* di F. G. S., trad. da PIETRO TORRE, prof. di dritto nella Univ. di Genova ed annotata da R. CONFORTI, Torino, Favale, 1853. Per la critica di Hegel accennata dallo Spaventa vedi il lib. V, cap. 4, specialmente p. 516 [Ed.].

prendea la pena di conciliare, come fa Schelling, la necessità e infinità con la personalità di Dio. Ora è facile riconoscere nella distinzione dello Stahl tra idea e persona la distinzione fatta dal Berti fra la *necessità metafisica* e *l'essere personale;* l'una vale quanto l'altra. In conclusione, la maniera di pensare del Berti è uno dei tanti piccoli rivoli, più o meno chiaro e genuino, della grande filosofia tedesca, da lui tanto biasimata. Questa maniera, munita del principio: *è perchè è,* rende impossibile ogni considerazione scientifica e filosofica, e mentre assicura di rispettar il reale, l'àltera e l'interpetra arbitrariamente, come si può vedere dalle opere stesse dello Stahl; è mitica, mistica e teosofica insieme, e contro di essa protesta anticipatamente lo stesso Schelling, quando dice che sta alla vera filosofia positiva che è la sua, la quale ha perfetta *forma e metodo scientifico,* come l'astrologia e l'alchimia alla astronomia e alla chimica. E perciò il Berti ha ragione di dire col Balbo, che *la storia è quella scienza,* che non è scienza; *nella quale non isdegnò dettare Iddio stesso* (in quanto puro arbitrio); *la scienza dei non scienziati, degli uomini semplici e di buona volontà* (1).

È singolare, per non dire strano, il concetto, che il Berti si è formato della filosofia tedesca. Secondo lui, questa non si è occupata che dell'ente metafisico e ha trascurato affatto l'ente morale, non ha avuto il menomo sentore del problema dell'etica e della religione. Beati noi italiani che ci siamo travagliati seriamente intorno a tutto ciò! A Kant, Fichte, Schelling, Hegel, il Berti contrappone non solo Rosmini

---

(1) *Vita*, pag. 309 [cfr. BALBO, *Pensieri sulla storia d'Italia* (1858), c. 11. Ogni accenno al Balbo, al Troya, al Pellico, al Manzoni è scomparso nella 2.ª ed., p. 342. — Ed.].

e Gioberti, che pur sono filosofi, ma Pellico, Manzoni, Balbo e Troya. Ha dimenticato l'abate Fornari! Ora è noto che il problema morale e religioso ricomincia con Kant, non solo in Alemagna, ma nel mondo, e ricomincia perchè ricomincia il problema del conoscere, il problema dello spirito. Quasi quasi il Berti prevede l'obiezione e si affretta a farci sapere che in Kant ci sono due uomini, l'uomo della ragione teoretica e l'uomo della ragione pratica, e che questo contradice e rinnega quello. La morale kantiana non ha dunque che fare con la teoretica kantiana, anzi se si ammette l'una, non si può ammettere l'altra. « Kant infatti, pervenuto alla conclusione che la ragione teoretica non va oltre le apparenze, che sono l'obbietto delle sue illusioni, si ripiega sopra se stesso e fissa la sua attenzione sopra un fatto di grandissimo momento, quale è la fede del genere umano nella realtà di noi, dei nostri simili, delle cose che ci circondano, la fede nel giusto e nell'onesto. Egli non sentesi da tanto per negare questo fatto, epperò conchiude che la realtà, la quale sfugge alla ragione teoretica, è appresa dalla ragione pratica. Io credo nel reale, dunque debbo governarmi a norma di questa credenza. La quale confessione è una protesta della coscienza di Kant contro la sua scienza. È il fatto che sorge gigante davanti al suo sovrano ingegno e gl'intima di riconoscerlo. È la filosofia del senso comune che si vendica atterrando di un colpo la scienza trascendentale » (1). Come dovettero e devono essere tuttora allegri i filosofi del senso comune di questa vendetta! Kant, il terribile critico, convertito alla loro filosofia! Mi perdoni il Berti; ma questa è troppo grossa,

(1) *Vita*, pag. 304 [2.ª ed., pp. 338-9].

più grossa forse dell'opposizione tra l'*essere* e il *sapere*, raffigurata nell'*Oromaze* e nell'*Arimane* dei persiani (1). Ciò mi fa ricordare un'altra spiegazione, data da un degno storico italiano della filosofia: Kant avea padre e madre, quello era protestante, questa cattolica o quasi; la ragione teoretica nacque da quello, la ragione pratica da questa (2). Mi ricordo anche di un altro filosofo italiano (3), che determinava così la relazione tra la sofistica e Socrate: i sofisti negarono la moralità ellenica, Socrate la ristaura. Ma Socrate, e quindi Platone ed Aristotile, rimisero in piedi la moralità tale quale era prima dei Sofisti? Questa è la quistione. E non si potrebbe dire che i Sofisti, negando la moralità esistente, influirono in qualche modo nel concetto socratico della nuova moralità? Dato e non concesso che la *critica della ragione pura* sia una sofistica, è lecito affermare che essa non abbia lasciato nessun vestigio in quella della ragione pratica; e che Kant, scrivendo questa, abbia inteso di cancellar quella del tutto? Kant ha rialzato la *realtà di noi*, delle cose, ecc., tali quali erano prima della prima critica? Come sono nella rappresentazione comune? Si è egli sottomesso al vecchio gigante, senz'altro, ad occhi chiusi, e colle mani e i piedi legati? Ciò sarebbe stato una puerilità, un'azione d'uomo troppo *semplice* e di troppo *buona volontà*. Il Berti non si avvede che quello, a cui Kant s'inchina, è un gigante nuovo, che è figlio legittimo della prima critica, destinato ad atterrare l'altro, che aveva già fatto il suo tempo, il gigante del

---

(1) *Vita*, pag. 303 [2.ª ed., p. 338].

(2) Cfr. l'articolo di F. Fiorentino sulla *Storia della filosofia* di A. Conti, in *Scritti varii*, Napoli, 1876, pp. 318-9 [Ed.].

(3) Allusione allo scritto del Bertini criticato nel primo dei saggi di questo volume [Ed.].

senso comune, e ha nome *autonomia del volere.* Kant dice: non si può conoscere se non quella realtà che cade nell'intuizione; ora la vera realtà — l'anima, il mondo, Dio — non cade nella intuizione; dunque io non posso conoscerla. E avea ragione contro la vecchia metafisica, per cui quella realtà che è l'anima, il mondo, Dio non era oggetto della schietta intuizione, ma della fantasia. Ma non ci è altra intuizione oltre quella che Kant ammette e che è propria dell'intelligenza teoretica? Nella ragione pratica Kant apre la via a una nuova intuizione, nella quale l'oggetto, il reale, non è dato semplicemente come nella teoretica, ma è in quanto si *produce,* e questa produzione è l'atto stesso autonomo del volere, o almeno non è senza quest'atto. Questo è il punto in cui Kant si connette con Hegel: e qui è il gran valore della filosofia tedesca: il suo significato profondamente etico, la sua assolutezza. L'intuizione, invece del Berti, quella nella quale ei fa ricadere Kant nella ragione pratica, e che oppone all'intuizione fenomenica della ragione teoretica, è ancora la vecchia intuizione, la rappresentazione e l'immaginazione del senso comune, che Kant avea già superato. La filosofia tedesca dice (e in ciò, ripeto, è essenzialmente etica e religiosa): ciò che è *dato* semplicemente nell'intuizione, è fenomeno; ciò che non è intuito, non è conoscibile; adunque o tutto è fenomeno, o ci bisogna un'intuizione, in cui l'oggetto non sia dato soltanto, ma sia il prodotto stesso dell'attività del soggetto. Senza questa nuova intuizione, che il Berti non ammette, nè può ammettere senza diventare tedesco in filosofia, la personalità morale è tale soltanto di nome; giacchè oggetto semplicemente dato, e moralità sono termini che si contradicono. Aver visto questa contradizione è il

merito di Kant; avere studiato e formato il concetto della nuova intuizione, e quindi fondata la vera moralità e religione umana, è il merito della filosofia tedesca. Che colpa ho io se il Berti non la vuol vedere, e se, quantunque sia degno di lode per aver pensato all'ente morale, non voglia intenderne il vero concetto? Non intendendo Kant, è naturale che il Berti non intenda Fichte e gli altri filosofi. Dice che Fichte ripudia e toglie di mezzo la ragione pratica quale *inane superfetazione,* e ripete la solita storia dell'io che *crea* il non-io, il mondo, Dio (1). Fichte dunque lascia intatto il problema etico? Tutt'altro. E quanto alla creazione del non-io, e di Dio stesso, il Berti, se non leggere Fichte, può rileggere quel luogo della *Riforma Cattolica* del Gioberti, da me tante volte citato e che devo citare ancora, e si persuaderà anche del valore etico di Fichte e dell'obbligo che gli dovrebbero avere i moralisti. « L'atto libero concreativo dell'individuo fonda con un *fiat* la fede e con essa il suo oggetto. È un fichtismo applicato alla rivelazione. L'uomo a rigore crea a se stesso la sua chiesa, il suo Dio, il suo culto, il suo dogma, ecc., ecc. (2) ». Di Hegel non dico nulla, perchè il Berti non nota altro di lui, se non che « dopo Kant va incontrastabilmente tra i primi filosofi germanici, aggrandì il concetto di Fichte e pose a fondamento di tutta quanta l'enciclopedia scientifica il principio della *medesimezza* dell'essere e del sapere (3) »; e non gli nasce in mente nè anche il dubbio se questa *medesimezza* non abbia un valore etico, se senza di essa sia possibile l'ente morale.

---

(1) *Vita,* pag. 304 [2.ª ed., p. 339].
(2) *Rif. catt.,* § 124.
(3) *Vita,* pag. 304 2.ª [ed., p. 339].

Taee di Schelling; e io ricordo, che il concetto della libertà, che è in fondo alla tendenza del Berti, fu posto da lui.

Il Berti si crede molto sicuro del fatto suo, cioè della sua maniera di filosofare. Oramai il panteismo è finito, morto e seppellito con Hegel, e il presente e l'avvenire appartiene alla filosofia cristiana (1). A quale filosofia cristiana, domando io? Per rispondere dovrei ricominciare da capo; giacchè filosofia cristiana dice troppo e non dice nulla, e l'elemento storico, il senso pratico, il senso morale, ecc., ci è anco nella filosofia tedesca. Solo dico al Berti che, se la filosofia tedesca non è così immorale e irreligiosa come si crede, può anche darsi che la sua filosofia cristiana non sia così scientifica e filosofica come egli si immagina.

Se il Berti avesse compreso il significato della filosofia tedesca e come il nuovo problema della conoscenza, la nuova metafisica, contenga di necessità il nuovo problema morale, avrebbe anche visto il pregio del naturalismo di Bruno. Anch'io ho detto: Bruno non mi contenta assolutamente, e ho indicato ciò che manca; sebbene non avrei mai potuto parlare così autorevolmente come il Berti: « questo è il capo fondamentale di dissenso tra noi e Giordano Bruno » (2). Ma il nuovo concetto morale sarebbe stato possibile senza la infinità naturale di Dio? Dio che non sia sostanza o natura infinita è puro arbitrio, puro ente trascendente e sopramondano; e senza Bruno e Spinoza si ritorna al medio evo; e si ha un Dio astratto e una personalità astratta. Il Berti poi, che conosce tanto bene la storia della fi-

(1) *Vita*, pag. 306-7 [2.ª ed., pp. 340-2].
(2) *Vita*, pag. 312 [2.ª ed., p. 345].

losofia, dovrebbe dirmi perchè il metafisico Spinoza, che nega la coscienza, la volontà, la personalità nell'infinito (1), dia il titolo di *Etica* al suo libro, e se con la sua dottrina delle passioni, col negare l'arbitrio, col ripudiare le cause finali non abbia contribuito alla formazione del concetto della moralità concreta e umana, più che le vuote ciance dei suoi predecessori. Del resto, considerato ogni cosa, io debbo congratularmi di cuore col Berti della posizione che ha presa. Visto che la filosofia tedesca non esisteva più, che non aveva lasciato niun *vestigio profondo*, che i sistemi si erano *divorati l'un l'altro* con rapidità straordinaria, invece di ripudiare anco la filosofia italiana e di promuovere la facile crittogama francese e inglese che ha invaso le nostre giovani intelligenze, quantunque ammiratore caldissimo di Galileo, ha conservato sempre il suo primo affetto alla metafisica, e non ha gridato, per acquistarsi maggior gloria: abbasso, abbasso. Con gli eletti uomini che egli ha raccolto intorno a sè, che sono dei bravi inzolfatori, è da sperare che la malattia sarà vinta di qui a poco, e la vite della scienza rinverdirà più bella e vigorosa di prima.

III.

Ritornando alla *Vita*, son certo che tutti i dotti e letterati abbiano lodato grandemente e meritamente in cuor loro il Berti delle sue scoperte biografiche che sono davvero pregevoli. Con la guida dei documenti veneti egli ha riempito tutte le lacune, che esistevano nella notizia della vita di Bruno: l'anno

(1) *Vita*, pag. 302 [2.ª ed., p. 337].

della nascita, il nome della madre (1), l'anno della sua venuta in Napoli per imparare le lettere, la logica e le altre discipline, i maestri che ebbe, l'anno in cui si rendè frate nel Convento di S. Domenico Maggiore, i due primi processi a Napoli, la sua fuga in Roma e il terzo processo, e tanti altri particolari, ignoti o narrati con inesattezza dagli altri biografi, fino all'anno e al mese che fu consegnato all'Inquisizione di Roma. I particolari della sua prigionia, del suo processo e della sua condanna sono tuttora seppelliti negli archivii del Vaticano e del S. Uffizio (2). L'unico documento è ancora la lettera dello Scioppio, la cui autenticità è confermata dal Berti. I documenti veneti (3) hanno un gran valore, perchè, oltre la esposizione della dottrina di Bruno fatta da lui medesimo innanzi ai suoi giudici liberamente e con mirabile precisione, contengono e ci rivelano per la prima volta la sua confessione e il suo pentimento; a cui fa contrasto la incrollabile costanza ne' sette anni che fu prigioniero a Roma e la eroica morte. Il Berti stesso nota questo contrasto; a Venezia, dove « non poteva temere di essere sottoposto alla tortura e condannato a morte, si ritratta spontaneamente; a Roma minacciato di

---

(1) Contro i dubbii sollevati in proposito dal Fiorentino, nella lettera qui appresso citata, vedi le ricerche definitive di V. SPAMPANATO, *Bruno e Nola*, Castrovillari, 1899, pp. 11-13 [Ed.].

(2) Alcuni potè pubblicarne poi nel 1876 il BERTI stesso in nota al suo *Copernico e le vicende del sist. copernicano in Italia* (ristampati in *Docum. int. a G. Bruno*, Roma, 1880 e nella 2.ª ed. della *Vita*; qualche altro nel 1886 il DE MARTINIS, op. cit. [Ed.].

(3) Uno stimabile professore che ha letti questi documenti a Venezia mi ha detto che sono scritti dello stesso carattere — compresa la firma *Giordano Bruno* — che di certo non è di Bruno. [Vedi in proposito FIORENTINO, *Lett. a B. Spaventa* nel *Giorn. nap.* del luglio 1879 e TOCCO, *G. B. Conferenza*, Firenze, 1886, pp. 39-40. — Ed.].

quella e con la certezza di questa » non cede. Il Berti dicesi: *mostrasi esitante*; e dà una spiegazione psicologica a modo suo, che conferma sempre più l'umanità di Bruno, e che io voglio anche ammettere; ma devo soggiungere: *respice finem*; e il Berti stesso conchiude: « dopo le incertezze potè pigliare quell'atteggiamento risoluto che poi mantenne insino al rogo » (1). Con l'aiuto degli stessi documenti, il Berti ci dà un catalogo completo degli scritti del Bruno editi e inediti.

Lascio ora ai letterati di professione, a quei che sono esperti nella lingua e nello stile, il giudicare del valore letterario di quest'opera. Verso chi racconta una vita così agitata e piena d'avvenimenti e d'idee, quale fu quella di Bruno, si può essere un po' esigenti. Bruno rappresenta fedelmente se stesso nelle sue opere; chi sa l'arte, può così formare e metterci dinanzi la sua immagine viva e parlante. Il Berti ci si è provato; ma a me pare che non ci sia ben riuscito. Il Berti ha tentato di collocare, come si dice, Bruno nel suo tempo, in mezzo all'ambiente de' suoi coetanei; Bruno, come dice egli stesso, si mostrò il vero *cittadino del mondo*; noi lo vediamo a Roma, a Torino, a Padova, a Venezia, a Ginevra, a Tolosa, a Parigi, a Londra e nelle principali città di Alemagna; e il Berti ci apparisce molto erudito, con molto corredo di citazioni e di fatti. Ma manca lo spirito, e se questa parola è troppo ardita, dico semplicemente l'intendimento del tempo di Bruno. E ciò è un difetto in un libro scritto da uno dei più operosi seguaci della *filosofia storica*.

---

(1) *Vita*, pag. 279-80. [2.ª ed., p. 296].

IL SENSUALISMO DEL SEC. XVIII

E VICTOR COUSIN

Dalla *Rivista contemporanea* dell'agosto 1856, vol. VII, pp. 454-464. — È una recensione del libro di Victor Cousin, *Philosophie sensualiste au dix-huitieme siècle*, 3ième édition, revue et corrigée, Paris, 1856. Una 4.ª edizione dello stesso libro fu pubblicata nel 1863. — [Ed.].

IL SENSUALISMO DEL SECOLO XVIII E V. COUSIN.

Lo spiritualismo, si sa, è la filosofia nazionale dei francesi, la filosofia nata dalle *viscere* della Francia, la *gran* filosofia (1). Una volta in Francia era grande ogni cosa: grande la letteratura, grande la politica, grande perfino il re e il delfino (*le grand roi* e *le grand dauphin*). Ma altri tempi, altri costumi. Al secolo decimosettimo successe il secolo decimottavo, alla gran filosofia la piccola filosofia, allo spiritualismo il sensualismo, a Cartesio Locke. Quale fu la causa di questo cambiamento?

Cousin, quando scriveva la prima volta (2) il suo libro sulla *Philosophie sensualiste au dix-huitieme siècle,* non avea ancora imaginato nè una filosofia della storia, nè una storia della filosofia; non avea trovato ancora la formola del finito, dell' infinito e della loro relazione. Egli si contentava di risolvere la quistione con un gran fatto e con un aneddoto. Il gran fatto è la decadenza del genio nazionale, la corruzione dei costumi, la vecchiaia di Luigi XIV, l'*etichetta* messa in luogo della *maestà*, la reggenza e la corte

(1) COUSIN, op. cit., p. 2.
(2) Cioè nel 1818. — [Ed.].

di Luigi XV, ecc. Da tutto ciò nacque negli animi una disposizione a ricevere la filosofia straniera. Ma la disposizione non sarebbe bastata; si trattava d'una malattia contagiosa, e ci volea qualcuno che avesse recato il contagio. E qui viene l'aneddoto, cioè la gita di Voltaire in Inghilterra. Voltaire partì *poeta* e ritornò *filosofo* (1).

Sbarcato Locke in Francia, entro la valigia di Voltaire, è noto ciò che avvenne: tutti diventarono empiristi, sensualisti, materialisti. Annoiati delle idee innate e dell'*ipotesi chimerica* (2) della visione in Dio, si appigliarono con entusiasmo alla *tavola rasa*. Il *nihil in intellectu* fece fortuna; ricominciò la persecuzione del vecchio sillogismo che avea preso la maschera della prova ontologica e del metodo geometrico, non si parlò d'altro che di osservazione, di esperienza, di percezione, di riflessione, di sensazione; e finalmente ridussero ogni cosa alla digestione del cervello.

Questo libro è la critica della filosofia della sensazione in tutte le sue parti; come metafisica (Locke e Condillac), come morale (Helvetius e Saint-Lambert), e come dritto (Hobbes). Molti sono gli errori, o per dir meglio, i peccati del sensualismo; esso distrugge tutto ciò che vi ha di vero, di bello e di santo nello spirito e nella società umana: Dio, la libertà, l'immortalità, ecc. Ma il peccato capitale, dal quale sono nati tutti gli altri, è, secondo Cousin, il seguente: l'aver voluto risolvere la gran quistione delle *origini*, prima di determinare come si conviene lo *stato attuale* de' fenomeni dello spirito. Locke e Condillac cercavano l'origine delle *idee*, Helvetius

(1) Op. cit., pp. 44-47.

(2) Pag. 4.

della *moralità*, Hobbes del *diritto*, senza vedere prima con quali caratteri tutte queste cose si presentano oggidì (*aujourd'hui*) alla coscienza. Bisogna andare dal noto all'ignoto; questa è la prima massima d'ogni buon metodo. Ora il noto è lo stato attuale, l'oggi, l'effetto, la luce della coscienza; l'ignoto è il primo cominciare (*le début*), la causa, le tenebre, ecc. I sensualisti vanno a ritroso: dalla causa all'effetto e dalle tenebre alla luce. E così facendo, offendono non solo la logica, ma sono in flagrante contradizione con se stessi. Il metodo tanto da essi raccomandato è l'osservazione e l'esperienza. Ora come si può osservare e sperimentare quello che non ci è, ma solo ci è stato? Perchè questo metodo possa essere applicato a qualche oggetto, bisogna che questo sia presente. In caso contrario si dovrà ricorrere alle ipotesi, che sono la peste della filosofia. E il sensualismo non è altro che una ipotesi.

Tutto ciò vuol dire in brevi termini: il metodo del sensualismo è buono, ma l'applicazione è cattiva. Cousin accetta l'empirismo come metodo, e fonda la metafisica sulla psicologia come scienza di osservazione. La prima cosa, secondo lui, è di conoscere le *facoltà* dell'intelligenza, per applicarle poi (*plus tard*) alla *ricerca della verità.* Nel fondo questo problema è quello stesso della critica kantiana. Si comincia col separare assolutamente la facoltà di conoscere dalla verità, e si pretende poi che questa facoltà, abbandonata a se stessa, decida se può o non può conoscere; da una parte ci è l'oggetto (Dio, l'anima, l'universo), dall'altra lo strumento per afferrarlo. Prima di porsi all'opera, bisogna vedere se lo strumento è buono; come se si trattasse di andare a caccia, e tra la facoltà di .conoscere e la verità ci fosse quella stessa relazione che è, per esem-

pio, tra l'archibugio e la lepre. Si sa il risultato di questo processo; se nel principio si presuppone che la verità sia fuori dello spirito, è naturale la conclusione che lo spirito non può mai raggiungerla. Cousin non è di questo parere. Egli è kantista sino ad un certo punto, in quanto ammette la necessità di esaminare le facoltà conoscitive prima di conoscere: in questo senso anche Locke e lo stesso Condillac sono kantisti. Ma, mentre Kant nega la possibilità della vera cognizione, Cousin crede di poter cavare dall'esperienza tutta l'ontologia. La via è facile e merita di essere notata. Noi guardiamo nell'interno di noi medesimi, e che cosa vediamo? Tanti principii *immediati, indimostrabili, evidenti per se stessi;* per esempio, il principio di causalità. Chi è così stolto da negare questo principio? Togliete il principio di causalità, e l'universo non sarà altro che un mucchio di rovine; addio nesso universale delle cose, addio ordine, addio bellezza, ecc. Ora, se il principio di causalità è oggettivo, diciamo: ci è il mondo che è un effetto, dunque ci deve essere Dio che è la causa. Ed ecco posto il fondamento della teologia naturale, che è una delle tre parti della metafisica. In una parola, i principii trovati nel fondo della coscienza sono il *ponte di passo* dal puro pensiero alla realtà delle cose. — È chiaro che la critica cousiniana non è tale che di nome; essa si riduce alla semplice osservazione dei fenomeni della coscienza, e a notare fra questi fenomeni i così detti principii dell'intelligenza.

Questa maniera di filosofare dopo la Critica di Kant non era gran cosa, anche nel 1818; ma nel 1856 è un vero anacronismo. Cousin non fa distinzione tra il metodo della filosofia e quello delle scienze fisiche: l'unica differenza tra queste e quella consiste nell'og-

getto. Come il chimico trova cinquanta o sessanta (1) principii elementari dei corpi, così il filosofo trova un certo numero di principii della conoscenza. E come l'ossigeno non si può ridurre all'idrogeno, e viceversa, così i principii scoperti nella coscienza non si possono ridurre o dedurre gli uni dagli altri. Domandate al chimico: perchè *tanti* elementi? Egli vi risponde che non ne sa niente; sono tanti perchè sono tanti. Tale deve essere, secondo Cousin, anche la risposta del filosofo. Egli loda non solo Locke, ma lo stesso Condillac di aver proposto il vero metodo di filosofare. « Nous ne saurions trop applaudir à une pareille méthode: elle est la vraie méthode philosophique. — Il n'y a que deux méthodes: ou poser des principes et en déduire des conséquences, ou observer les faits et induire des lois. La première de ces deux méthodes ne convient qu'aux sciences abstraites (*p. es. le matematiche*) et nullement à la philosophie. Résignez-vous donc à la seconde méthode et pratiquez-là. — Ainsi on procede dans les sciences physiques. On observe les phénomènes.....; puis on conclut à l'existence, d'une loi ou d'une propriété générale. De même, en histoire naturelle, on étudie d'abord les individus; puis on essaye de les classer (2) ». Dunque nella filosofia non si tratta di altro che di trovare *proprietà generali* e *classificare*. E quando si è fatto ciò, allora si può tentare di risolvere la questione delle origini; allora è permesso di *rechercher*, SI L'ON VEUT (!), *quelle forme eurent d'abord ces principes et ces lois dans le* BERCEAU *de l'intelligence. Telle est la vraie méthode: il n'y en a pas d'autre* (3).

(1) Oggi il numero è cresciuto. Ma ciò qui non importa. — [Ed.].
(2) Pagg. 7, 72-73, 9.
(3) Pag. 73.

Credo che non ci voglia altro per provare che Cousin in questo libro è puro empirista, e che in fin dei conti considera come una cosa superflua la stessa quistione delle origini. Cercatele, se vi piace (*si l'on veut*); se non vi piace, lasciatele stare. Ciò che importa non è di conoscere l'intelligenza *au berceau*, ma l'intelligenza adulta, l'intelligenza d'*aujourd'hui*.

A me pare che Cousin non abbia ben compreso il vero significato di questa quistione. Secondo lui, Locke ha ragione quando nega le idee di Cartesio, e considera lo spirito come una tavola rasa, nel senso che non ci sia alcuna cognizione prima dell'esperienza: ma ha torto quando intende la tavola rasa nel senso che lo spirito sia una *capacità puramente passiva* che riceva tutto dal di fuori, ecc. Lo spirito, anche prima dell'esperienza, è ricco di facoltà, d'istinti, di leggi, di principii di ogni sorta; è una *macchina intelligente e potente*. La sensazione non fa altro che mettere in moto questa macchina (1). E questo è tutto; il filosofo non deve proporsi altro fine che di descrivere questa macchina come apparisce agli occhi della coscienza, di fare la storia naturale di quei principii e di quelle leggi che ci si manifestano nell'esperienza. Quanto al *macchinismo* in se stesso, sarebbe una temerità volerlo comprendere. Noi diciamo che è fatto così, perchè così lo vediamo; potrebbe anche esser fatto altrimenti.

Cartesio poneva immediatamente nello spirito una moltitudine d'idee o di *verità eterne*, senza esaminare prima il contenuto di queste idee, senza vedere se sono vere in sè e per sè, indipendentemente dalla loro esistenza, direi quasi, *naturale* nell'intelletto. Se qualcuno domandava: ma queste idee sono vere?

(1) Pag. 11.

Cartesio rispondeva: sono vere perchè le vedo immediatamente come tali col *lume* della ragione; la loro verità si fonda nell'intuito. Il contenuto poi dell'intuito veniva esposto in definizioni, e il sillogismo (come si vede specialmente nell'*Etica* dello Spinoza) faceva il resto.

L'intuito è una specie di oracolo; dobbiamo credergli perchè dobbiamo credergli. Dite a Spinoza: perchè definite così e non altrimenti la sostanza? Perchè tale è il suo concetto come l'intuisco coll'intelletto: *Per substantiam intelligo id*, ecc. — Ora Locke non volle stare all'oracolo, e si mise in testa di vedere *come* le idee sono vere, di dedurle, di trovare il fondamento della loro verità: in altri termini, di assegnarne l'*origine*.

Non si può negare che la ricerca di Locke corrisponde a un nuovo bisogno della filosofia; non si poteva restare nell'intuito immediato di Cartesio e di Spinoza. Ma bisogna vedere cosa s'intende per *origine*. Locke considerava le idee come semplici *atti* dello spirito e niente più; e Cousin non la pensa diversamente. Il filosofo francese distingue nello spirito le facoltà e gli atti, le cause e gli effetti, quello che produce e quello che è prodotto; anche per lui l'idea non è altro che un atto, un effetto, un prodotto. Se ciò è vero, è chiaro che qui la quistione della deduzione delle idee è tutta psicologica, e che non si tratta di altro che di descrivere il processo dello spirito soggettivo e fenomenale. Si comincia da un fatto, da un dato empirico, p. es., dalla percezione sensibile, individuale, e da essa si cerca di ricavare i concetti o le rappresentazioni generali. Se Cartesio e Spinoza ponevano immediatamente il concetto della sostanza, Locke al contrario si sforza di derivarlo dalla percezione degli oggetti. Qui dun-

que il metodo è questo: si procede da un fatto (dalla percezione) ad un altro fatto (al concetto generale), da un fatto primitivo, immediato, ad un fatto derivato; i concetti non sono qualcosa in sè, ma puri fenomeni. Direi quasi che la sola differenza tra Cartesio e Locke è la seguente: per Cartesio l'idea è un fatto originario, per Locke un fatto che presuppone un altro fatto, e perciò vuole essere spiegato.

Ora senza voler negare l'importanza della ricerca psicologica, è manifesto che essa non può risolvere la quistione di cui si tratta. L'idea ha una doppia forma, e non vi ha peggiore errore che confondere l'una con l'altra. Essa è qualcosa in sè, ha un contenuto suo proprio; ed *esiste*, p. es., nella coscienza. Ciò che importa qui è di determinare l'essere in sè o il contenuto dell'idea, indipendentemente dalla sua apparizione nella coscienza; di vedere se questo contenuto è vero assolutamente, è reale, oggettivo, ecc. Cercate quanto volete nel *campo della psicologia*, e voi non troverete altro che fatti, cioè l'idea nella sua forma fenomenale. Voi potete passare da un fatto all'altro e percorrere tutta la serie de' fenomeni interni; ma ciò che non *osserverete* mai, è il movimento dell'idea in se stessa, l'unità e l'organismo delle sue determinazioni. Locke ha ragione quando dice che la vita della coscienza incomincia colle rappresentazioni particolari, le universali vengono dopo; noi abbiamo coscienza *prima* delle cose estese e *poi* della estensione, prima dell'individuo e poi della specie. Ma qui il prima e il dopo riguardano le rappresentazioni come tali, cioè in quanto appartengono alla coscienza e sono, per così dire, modi e stati dell'Io. Da ciò che noi avvertiamo il particolare prima dell'universale, non possiamo conchiudere che quello sia l'origine di que-

sto; e quando facciamo così, confondiamo l'*essere* coll'*apparire*, non riflettiamo che quello che è prima *apparisce* dopo. Mi ricordo che Cousin in altre sue opere distingue l'ordine cronologico, come egli dice, dall'ordine logico; ma poi non si leva alla considerazione dell'ordine logico in se stesso, non sa separarlo da' fenomeni della coscienza, non determina il movimento dialettico dell'idea. Anzi mi pare che egli, almeno in questo libro, non abbia il vero concetto dell'idea. Cousin distingue due specie d'idee o d'universali. Alcune sono veramente *universali* e *necessarie*, e la loro necessità consiste in questo: che io non posso *les chasser de mon esprit* (1). Esse *ne sont pas l'ouvrage arbitraire de l'esprit*; *ne se rapportent pas seulement à des signes, mais à des choses.* Tali sono, p. es., lo spazio e il tempo: i quali *ne sont pas de pures abstractions, de purs noms.* Al contrario: *l'espace et le temps sont de vraies réalités.* Le altre idee poi sono meramente collettive, *ne sont que des abstractions, une foule d'entités verbales, dont certaines réalistes du moyen-âge encombraient la nature.* Tali sono, per esempio, *la couleur en soi, l'arbre en soi,* ecc. — E sia pure quanto al colore. Ma se l'*albero in sè* o *l'idea* dell'albero, non è altro che una entità verbale, per la stessa ragione io posso dire che sono entità verbali l'*animale in sè*, l'*uomo in sè*, lo *spirito*, l'*Io*, ecc. Ora, se togli tutto questo, che ci resta nell'idea? Non altro che la morta categoria, un universale immobile, vuoto, come lo spazio e il tempo di Cousin, ne' quali le *differenze non corrispondono alla verità delle cose, ma ai bisogni de' nostri sensi e del nostro spirito* (2). —

(1) Pag. 16.
(2) Pagg. 23, 24.

Ecco a che si riduce il realismo o, se si vuole, l'idealismo di Cousin! L'idea dell'albero, l'idea dell'uomo, ecc., sono, secondo lui, *l'ouvrage arbitraire de l'esprit*. Ma se ciò è vero, non vedo come sia possibile nè lo spirito, nè la natura, e molto meno una filosofia dello spirito e della natura. Un po' di psicologia, la quale presuppone l'uno e l'altra, senza poter dire come ci siano: ecco il principio, il mezzo e il fine di tutta la filosofia!

L'idea dunque, considerata in sè, non ha un'origine nella coscienza, e tutte le ricerche psicologiche del mondo non saranno buone a comprendere nè il movimento, nè il contenuto, nè la verità dell'idea. E nondimeno ha un'origine, ma in se stessa; ha un'origine in quanto che essa, come lo spirito, è il risultato di se stessa, è la vera *causa sui*, e la sua verità consiste nel processo col quale essa si pone, per così dire, come eguale a se stessa, cioè, in altri termini: la sua *attualità* coincide colla sua *possibilità* o col suo concetto. Il vero *originario* nell'idea non è altro che questo stesso concetto nella sua forma prima e immediata, cioè l'idea come essere puramente indeterminato, come puro essere. Tutta la quistione dell'origine si riduce ad esporre questo movimento dal puro essere all'attualità dell'idea.

L'errore di Locke consiste nell'aver confuso il processo logico dell'idea col processo psicologico delle rappresentazioni. Per lui, l'originario non è il concetto come tale o la *natura* dell'idea, ma, direi quasi, lo *stato naturale* di essa nella coscienza; non è ciò che è, e non è altro che essere, ma ciò che *esiste*, e non è altro che la prima forma dell'esistenza, la esistenza puramente naturale. Questa confusione della *natura* come concetto della cosa col suo *status naturalis* è un errore comune a tutta la filosofia sen-

sualista. Per Locke, questo *status naturalis*, nella quistione delle idee, è la *percezione*, per Condillac la *sensazione*; per Helvetius, nella quistione della morale, è l'*interesse*; per Hobbes, nella quistione del dritto, è il *timore*. Lo stesso Rousseau, quando dice che bisogna ritornare alla *natura*, intende per natura non il concetto dell'uomo, ma lo stato naturale, lo stato selvaggio.

Ma con tutto questo errore, il sensualismo contiene una grande verità, ed è il bisogno d'una deduzione delle idee. Ora che fa Cousin? Rigetta, colla soluzione sensualista, lo stesso problema, o almeno lo rimette all'arbitrio del filosofo (*si l'on veut*). Il vero rimprovero che egli fa a Locke e agli altri si può esprimere così: voi non avete *osservato* abbastanza, non siete stati troppo empirici, ma avete cominciato con delle *ipotesi*. — Cousin ha ragione; le ipotesi sono una brutta cosa nella filosofia. Ma egli non si è accorto che questa necessità delle ipotesi, in quei medesimi che stabilivano come unico metodo l'osservazione e l'esperienza, è la più bella prova della impossibilità di risolvere con questo metodo la quistione delle origini o della deduzione delle idee. O piuttosto, se ne è accorto, perchè, volendo restare fedele alla *vraie méthode philosophique*, ha tolto di mezzo a dirittura quella quistione, forse per non vedersi costretto a fare delle ipotesi. E certamente non ne fa: come non ne fa il fisico che ti ammette immediatamente l'esistenza de' corpi, o il matematico che non ti deduce la verità dello spazio. Ma a questo si riduce tutto il suo merito: *estote prudentes*. Se la cosa è così, non valeva la pena di rinunziare alle idee cartesiane perchè tra l'ammetterle innate o inerenti *naturalmente* nell'anima, e il dichiararle come *fatti* indimostrabili o immediatamente evidenti

della coscienza io non ci vedo nessuna differenza. Lo sbaglio di Cousin è stato di non aver veduto altro nella quistione dell'origine che *le berceau* dell'intelligenza; e giacchè questa *cuna* non si può osservare, nè sperimentare, così la prudenza vuole che ci contentiamo di considerare l'intelligenza già *fatta*, l'intelligenza *adulta*, senza curarci di sapere come essa è divenuta quello che è attualmente.

Si potrebbe dire che io intendo male Cousin, e che quando egli vuole che si esamini prima i *caratteri attuali* delle idee, ciò significhi che bisogna conoscerne e determinarne il contenuto, ecc. Così può credere chi sta alla parola e considera che l'*attualità* dell'idea non possa essere altro che l'attività, il processo ed il movimento delle sue determinazioni. Ma per Cousin essere *attualmente* è sinonimo di essere *dato* nella coscienza; esaminare lo stato attuale delle idee si riduce a dire: il finito e anche l'indefinito sono un *molteplice*, un *diverso*, ecc.; l'infinito al contrario è *uno*, lo *stesso*, ecc. O pure: il corpo e la successione sono *contingenti;* lo spazio e il tempo sono *necessarii* e *universali*. Laonde, *se si vuole* ritornare all'origine, bisogna ammetterne due e non già una, cioè il senso e l'imaginazione pel finito, l'indefinito, la successione, ecc.; e la ragione per l'infinito, il tempo, ecc. È chiaro che qui non si dice niente del contenuto di queste idee, e molto meno della loro deduzione logica. Cosa sono il finito e l'infinito in se stessi? Cos'è il molteplice, il diverso, l'uno, lo stesso? Cos'è la contingenza, la universalità, la necessità? A meno che non si voglia credere che siano buone le definizioni come questa: *l'impossibilité de la chasser de mon esprit*.

L'empirismo di Cousin è la negazione della scienza: e ciò si vede specialmente nella sua critica di Condillac.

In Condillac sono da considerare due cose ben diverse: il principio materiale del sistema, cioè la sensazione, e il concetto della deduzione, o per dir meglio, della *genesi* delle facoltà dello spirito. Cousin condanna l'uno e l'altro, e, direi quasi, più il secondo che il primo. Per lui, cercare la genesi delle facoltà dello spirito è una pazzia. Le facoltà bisogna ammetterle come ci vengono date nella coscienza; questa ci dice che l'una non ha che fare coll'altra, e la loro relazione non è altro che *successione*. Esse non formano veramente un sistema, una unità organica; non sono le forme della vita dello spirito che è in tutte e si sviluppa in ciascuna come in un grado della sua attività. Lo spirito, per Cousin, non è altro chè l'*aggregato* di queste facoltà, e tutta l'opera del filosofo si riduce a considerare gli elementi di questo aggregato. Cousin non si avvede che, negando la generazione delle forme dello spirito, riesce in fin de' conti a negare l'essenza stessa dello spirito. Lo spirito, l'ho già detto, in tanto è spirito, in quanto genera se stesso.

Non è certo mia intenzione di difendere qui il sistema della sensazione trasformata; ma solo voglio dire che in Condillac ci è un gran concetto, che Cousin o non ha capito, o non ha voluto capire. L'errore di Condillac consiste nell'applicazione di questo concetto; e la causa dell'errore è quella stessa che ho notato più sopra, cioè la confusione del vero *originario* collo *status naturalis*. La sensazione, da cui comincia Condillac, non è lo spirito (*tutto* lo spirito) in quanto *sente*, lo spirito in una, cioè nella prima forma del suo sviluppo; ma è una pura astrazione, la forma come semplice forma, la forma senza lo spirito. Il merito di Condillac è di aver compreso la necessità della generazione; il suo sbaglio è stato

di aver creduto che l'attività generativa appartenesse alle forme come pure forme. Per lui, ciò che si trasforma non è lo spirito, ma la sensazione come sensazione. Il vero è che in ogni forma (per esempio nella sensazione) ci è tutto lo spirito, non dico come *attualità*, ma come *possibilità*, come *concetto;* questo concetto è il principio di tutto lo sviluppo. Ma come è falso che una forma come pura forma ne generi un'altra, così non si può dire che il concetto, come semplice concetto, generi a un modo tutte le forme. Esso non può generare una forma, se non in quanto è già attuato nella forma anteriore a quella; quindi l'apparenza (chi fa astrazione dal concetto) che una forma venga dall'altra. E questa apparenza Condillac ha presa per realtà. Bisogna dire che una forma viene dall'altra, in quanto questa è concreta, non astratta.

Il povero Condillac non si contenta del puro empirismo di Locke e vuol fare qualche cosa di meglio. Finchè si dice: « le facoltà dell'anima sono queste e queste, tante e tante, ecc., perchè così le trovo nell'osservazione interna », non ci è sistema, nè scienza. La scienza è impossibile senza unità di principio, e se non si fa vedere come questo principio si sviluppa in una totalità organica: « Locke », dice Condillac, « se contente de reconnaître que l'âme aperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connaît, veut, réfléchit, que nous sommes convaincus de l'existence de ces opérations, parce que nous les TROUVONS en nous-mêmes et qu'elles contribuent aux progrès de nos connaissances; mais il n'a pas senti la nécessité d'en découvrir le principe et la génération ». Credo che non si possa esprimere meglio il difetto dell'empirismo, e dirò anche la natura della scienza. » Je ne me bornerai pas », continua Condillac, « à donner

des définitions des facultés de l'entendement; je vais essayer de les envisager sous un point de vue plus lumineux qu'on n'a encore fait. Il s'agit d'en développer les progrès et de voir comment elles s'engendrent toutes d'une première. Peut-être.... que le dessein d'expliquer la génération des opérations de l'âme.... est si nouveau, que le lecteur a de la peine à comprendre de quelle manière je l'exécuterai » (1).

Si sa quale è quella prima forma da cui Condillac vuol dedurre tutte le altre; per lui ogni operazione dell'anima si riduce alla sensazione. Cousin qui ha ragioni da vendere, e trionfa facilmente del suo avversario. Ma tutta la sua gloria finisce qui; egli non vede il bene che gli sta dinanzi agli occhi, o chiude gli occhi per non vederlo. Ridurre tutto a un principio unico! Che gran cosa! Questo è un *frivole avantage*. Il *savio* Locke non faceva così. Questa maniera di parlare è nuova nella filosofia; prima di Condillac chi ha pensato alla *generazione* delle facoltà? Nessuno (eccetto, forse, Aristotile). E poi che significa generazione? Significa *ordine* (successione)? Alla buon'ora; è una ricerca curiosa (!), interessante, e, se volete, anche importante. Ma se per generazione s'intende una vera generazione.... « je demanderai sur quoi l'on se fonde pour affirmer que les facultés de l'homme se produisent ainsi. Rappeler à un seul principe tout l'entendement humain! » Siete matto! « Locke ne s'impose par la loi de n'admettre qu'un seul principe; il en admet deux, et il en admettrait plus encore, si l'observation lui en

(1) Su questo merito del Condillac vedi gli *Scritti filosofici*, p. 268-9 e i *Principii di Etica* dello stesso autore, Napoli, Pierro, 1904, pp. 60-61. Cfr. anche HEGEL, *Philos. des Geistes*, ed. Boumann, § 442, Zusatz [Ed.].

fournissait davantage. Tel est l'esprit des sciences d'observation. Que dirait-on d'un physicien, qui, ecc.; d'un chimiste, qui, ecc.; d'un physiologiste, qui, ecc.? Condillac méconnait absolument l'esprit de la philosophie expérimentale, ecc. » (1). L'ho detto sin dal principio: per Cousin la filosofia, la fisica, la chimica, la fisiologia non differiscono che nell'oggetto; il metodo è lo stesso. La fisica è esperienza esterna, la filosofia è esperienza interna; quella investiga coll'osservazione la natura materiale dei corpi, questa mette le mani entro il sacco della coscienza e ne cava, come Dio vuole, ora una facoltà ora un'altra. Per ora ne abbiamo tre o quattro; non è impossibile che domani qualche fortunato osservatore ne trovi una quinta! E chi sa se col tempo non saranno più di sessanta, come gli elementi de' corpi scoperti dalla chimica!

Cousin non ammette adunque che la psicologia empirica, o per dir meglio la filosofia empirica. Condillac vuol dedurre l'attenzione dalla sensazione; e Cousin, invece di mostrare che ciò non è possibile pel falso concetto che Condillac aveva della sensazione, non pensa ad altro che a negare la possibilità della generazione in generale, e a porre in luogo di essa la semplice successione, l'*ordine* di cui ha parlato poco innanzi. « Voilà déjà l'attention qui naît de la sensation; et remarquons bien que Condillac n'entend pas seulement qu' elle lui SUCCÈDE: non, la sensation engendre l'attention, dévient l' attention; car ce que Condillac veut expliquer, ce n'est pas le développement successif, c'est la génération même de nos facultés » (2). È difficile trovare un più

(1) Pagg. 48, 68, 52, 53.
(2) Pag. 76.

bell'elogio del merito di Condillac; noi dobbiamo essere grati a Cousin di avere significato in due parole tutta la differenza che è tra scienza e empirismo; quella cerca la *generazione,* questo si contenta della *successione.* Ma quale è, secondo Cousin, la ragione per cui l'attenzione non può nascere dalla sensazione? È questa: esse sono di *differente natura*; un « abîme les sépare » (1). Credo che Cousin nello scrivere queste parole pensava poco a quello che diceva. Che tra le sensazioni dell'animale e l'attenzione umana ci sia un abisso, si può facilmente concedere; esse sono di differente natura. Ma bisogna vedere se lo stesso si può dire della sensazione umana e della attenzione umana. La teorica di Cousin tende a negare l'unità dello spirito. Infatti, se tra la sensazione e l'attenzione ci è un abisso, un altro ce ne deve essere tra l'attenzione e il giudizio, tra il giudizio e la volontà, ecc., ecc. Ora con tutti questi *abissi* che separano la facoltà l'una dall'altra, cosa diventa lo spirito? Peggio che un aggregato.

Kant, mi pare, parlava con più esattezza, quando diceva che la sensibiltà e l'intendimento sono due principii che *forse hanno una comune radice, sebbene ignota a noi.* Questa radice è il concetto stesso dello spirito, il quale è presente in tutte le forme del suo sviluppo, così nella sensazione come nell'intendimento. La conoscenza di questo concetto è il problema principale della filosofia; si tratta di trovare il *terzo,* come dicono i tedeschi, nel quale si conciliino i due opposti. Cousin colla sua teoria dell'*abisso* nega la possibilità del terzo e con essa la possibilità della scienza. L'empirismo solo non ha

(1) Pagg. 80, 81.

bisogno di conciliare gli opposti; a lui basta numerarli e descriverli.

Credo che queste poche considerazioni siano più che sufficienti a determinare l'idea generale di questo libro di Cousin. Se non scrivessi un semplice articolo di rivista, non sarebbe difficile dimostrare che con tutte le formule trascendentali prese in prestito dopo qualche anno dai suoi *amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus, Schellinghio, et Hegelio* (1), il filosofo francese non ha cessato mai di appartenere alla scuola empirica.

---

(1) Nel 1821 V. Cousin dedicò il tomo IV della sua prima edizione di PROCLO, contenente i due primi libri del Commento al Parmenide, al Boissonade, *nec non amicis et magistris F. W. J. Schelling et G. W. F. Hegel philosophiae praesentis ducibus, Unius parmenidei et platonici restituroribus*. Per le relazioni che il Cousin ebbe collo Schelling e con l'Hegel vedi il loro carteggio in J. BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE *M. V. Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette-Alcan, 1895. — Il MICHELET (nella rivista *Der Gedanke*, Bd. III, H. 2, p. 137. 1862) garentisce che Hegel dicesse: « Cousin ha preso da me qualche pesce, ma lo ha poi abilmente annegato nella sua salsa ». *Cousin hat mir einige Fische genommen, aber in seiner Sauce tüchtig ersäuft*. Cfr. A. VERA, *Mélanges philosophiques*, Paris-Naples, 1862, p. 162. — [Ed.].

LA FILOSOFIA PRATICA DI KANT

E JULES BARNI

Dal *Cimento* del 15 aprile e del 30 aprile 1855; vol. V, pp. 653-9 e 746-52; a proposito delle *Oeuvres complètes de* EMM. KANT, traduites par J. BARNI avec introductions analytiques et critiques: 1. *Critique de la raison pratique précedée des Fondements de la métaphysique des moeurs*: 2. *Elèments mètaphysiques de la doctrine du droit.* — Paris, Ladrange, 1848, 1854; nonchè dell'*Examen des Fondements de la métaphysique des moeurs et de la Critique de la raison pratique*, dello stesso Barni, Ivi, 1851. — JULES-ROMAIN BARNI (1818-1878) aveva tradotto nel 1846 la *Critica del Giudizio*, nel 1855 tradusse *La dottrina della virtù*, lo scritto *Per la Pace perpetua* e la *Pedagogia*; nel 1869 la *Critica della ragion pura*. Su di lui può vedersi l'accurato articolo di E. BEAUSSIRE nella *Grande Encyclopédie*. [Ed.].

La filosofia pratica di Kant e J. Barni.

I.

Le due opere di Kant ora tradotte dal Barni furono pubblicate la prima volta in Alemagna nella fine del secolo passato, e per quanto io so nè in Francia nè in Italia il principio della filosofia pratica di Kant non è stato ancora superato. S'intende che parlo di progresso scientifico; perchè se vogliamo considerare certe opere più recenti, francesi e anche italiane, che trattano della stessa materia, indipendentemente dal metodo che è proprio della scienza, vale a dire come semplici asserzioni o conseguenze di presupposti, non solo è stato superato Kant, ma è assicurata la vittoria alle presenti generazioni sopra tutti i pensatori che saranno nel corso di qualche centinaio d'anni almeno. In Francia, con tutto il progresso di cui si mena tanto vanto colà, la scienza come tale è ancora, per così dire, in pieno cartesianismo; si crede ingenuamente alla potenza del pensiero di giungere alla verità (sino ad un certo punto), e non si tiene conto della profonda divisione che il kantismo ha introdotto tra l'uno e l'altra; o pure, se si riconosce questa opposizione, non si cerca di risolverla, ma si rimane in essa, considerandola come il *non plus*

ultra della speculativa. Ma i più, coloro che dicono di appartenere alla buona filosofia, di essere i figliuoli legittimi di Cartesio e di conservarne le tradizioni incontaminate da ogni errore, non credono nè alla critica di Kant nè alle dottrine di quelli che sono venuti dopo di lui; ma confondono perpetuamente l'intendimento con la ragione, la coscienza col senso intimo, e spesso anche la ragione con l'intuito, e non fanno che applicare ad un contenuto dato esteriormente le categorie, senza vedere se questa applicazione sia legittima; o pure si contentano semplicemente di derivarle dalla pura osservazione psicologica; e poi dare a questa derivazione il nome di *prova* filosofica. Quindi, come metodo, o l'empirismo o l'intellettualismo (razionalismo astratto), cioè il metodo puramente geometrico, senza la forma esterna ed accidentale dei postulati, dei teoremi, de' lemmi e degli scolii (vedi, per esempio, le due introduzioni del Saisset (1) e del Jacques (2) alle opere di Spinoza e di Leibniz). Si presuppone qualche cosa come data p. es. nell'intuito; e poi tutto il rimanente è un'operazione del discorso e del sillogismo. Così si finisce come si era incominciato, cioè sempre con un presupposto. Quanto a noi italiani, a me pare che siamo generalmente nello stesso stato: il nostro metodo è ancora l'empirismo o l'intellettualismo, non siamo usciti ancora da questo *aut-aut*; se pure non si voglia considerare come un progresso il risorgimento della scolastica per opera dei gesuiti. E quando vogliamo procedere di una maniera più

---

(1) La trad. delle *Opere* di Spinoza in francese uscì la prima volta nel 1842. La 3.ª ed ultima edizione è del 1872 in 3 voll. Una critica dello Spaventa al Saisset è in *Saggi di critica*, p. 371. [Ed.].

(2) *Oeuvres de Leibniz*, nouvellement édites par M. A. JACQUES, Paris, 1842, 2 voll. [Ed.].

concreta, facciamo, come fanno anche i francesi, una mescolanza (non una unità) dell'uno e dell'altro metodo, e così crediamo di conoscere realmente e scientificamente senza far torto a nessuno dei due. Intendo qui parlare specialmente delle dottrine della morale e del dritto; e ho fatto già vedere un'altra volta (1) quale sia il metodo e il contenuto di un libro di filosofia della morale e del diritto, commendato e raccomandato da molti alla gioventù delle scuole. Eppure questo libro è come la quintessenza de' più grandi sistemi di filosofia italiana! Voglio ora qui esporre brevemente i principii della filosofia pratica di Kant, perchè si vegga la differenza che è tra la teorica di quel libro, o qualcosa di simile, e questa parte della filosofia critica.

È noto che il concetto essenziale della *Critica della ragione pura* consiste nel negare la possibilità di oltrepassare il mondo de' fenomeni, o nell'affermare che lo spirito teoretico non è altro che la facoltà di produrre la esperienza come un sistema di rappresentazioni mediante le impressioni esterne e le categorie. Perchè lo spirito come ragione teoretica conosca un oggetto, è necessario che l'oggetto sia *dato;* ma in quanto l'oggetto è dato, la ragione non è veramente autonoma nella conoscenza, non è assolutamente vera. Ora lo spirito come ragione pratica è tutt'altra cosa, perchè consiste nella facoltà di produrre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni, vale a dire nella *volontà.* L'uomo come essere morale è libero, veramente autonomo e superiore ad

(1) Si riferisce alla recensione da lui fatta dei *Principii elementari di Filosofia morale ad uso delle scuole secondarie*, di ARMANDI, SOLA e TESTA, 2.ª ediz. Torino, tip. Paravia e Comp., 1854, nel *Cimento* del 31 gennaio 1855, V, 158-164. Benedetto Armandi (1804-1855) fu professore di storia della filosofia prima del Bertini nell'Università di Torino. [Ed.].

ogni legge naturale, ad ogni fenomeno, ad ogni *dato* esterno. La ragione teoretica ha in sè come determinazioni *a priori* le categorie; la ragione pratica ha la *legge morale,* le cui determinazioni sono il concetto del dovere e del dritto, del lecito e dell'illecito. Se la prima per conoscere ha bisogno della materia data nelle impressioni, per modo che senza questa condizione la conoscenza non è reale; l'altra, al contrario, non ha bisogno di questa materia perchè sia veramente libera, e si determina da sè e in sè. In questa *determinazione di se stesso* consiste la libertà dell'uomo. L'uomo come spirito, come *coscienza di sè,* nella ragione teoretica ha per essenza un *altro*, l'oggetto; nella ragione pratica ha per essenza se stesso. La ragione pratica è la vera realtà dello spirito.

La *determinazione di se stesso per se stesso*, la libertà: tale è il primo postulato della ragione pratica. Teoreticamente noi non possiamo stabilire la realtà oggettiva della libertà, sebbene il suo concetto non apparisca contradittorio; ma praticamente la libertà non può essere posta in dubbio, perchè abbiamo in noi medesimi la convinzione, per così dire, indelebile della sua esistenza. Questa convinzione non è una cognizione nel significato della ragione teoretica. La ragione teoretica per conoscere ha bisogno della materia data nel senso, e se vuol conoscere senza questa materia, diventa trascendente. Qui al contrario la libertà non è un oggetto accidentale della esperienza, nè, affermandola, noi andiamo di là di noi medesimi; essa è in noi come un principio immanente, intimo, e per così dire, indigeno nella coscienza; è il centro stabile di tutta la nostra vita morale.

La conoscenza reale consta di due elementi, della

materia e della forma: quella è *a posteriori*, questa *a priori*. Nello stesso modo il volere concreto non è semplicemente la libertà come pura *determinazione di se stesso;* essa ha un altro lato o elemento, il quale consiste ne' motivi sensibili che lo determinano, negl'istinti, nelle inclinazioni, ecc. Questi motivi sono la materia del volere; la forma al contrario è la libertà stessa, il volere libero, il puro volere. Ma la relazione dei due elementi è qui l'inversa di quella che era nella ragione teoretica. In questa l'essenza o il principio immanente era l'oggetto o l'elemento empirico, e l'intelligibile era trascendente; nella ragione pratica l'elemento empirico diventa trascendente, e l'intelligibile, la libertà, immanente.

La libertà come *forma* del volere, come puro volere, vuol dire: che la legge universalmente obbligatoria del volere in generale è di determinarsi da se stesso indipendentemente da ogni motivo esterno. Questo principio della moralità è l'*autonomia del volere:* il volere che non si determina da sè, ma invece è determinato da un motivo esterno, non è autonomo, non è libero, non è morale. Come legge universale del volere, un tal principio è un comando necessario, è un *imperativo categorico*. Così il *dovere assoluto* dell'uomo ha la sua radice nella essenza stessa della libertà, e non in altro; l'uomo ha un *dovere*, perchè è libero; e *può* adempiere ciò che *deve*, appunto perchè il dovere è fondato nella libertà, nella stessa essenza morale dell'uomo. Nell'altro elemento del volere, nella *materia*, consiste la moltiplicità e la realtà delle azioni morali; senza di esso non sarebbe possibile alcuna azione determinata. L'uomo, come essere sensibile, opera per un fine particolare, per ottenere ciò che gli bisogna nella vita, per evitare

il dolore, per conseguire il piacere, ecc. Così il volere non si determina da sè, ma è determinato da un motivo esterno al volere stesso. In questo principio di determinazione consiste ciò che Kant chiama l'*eteronomia* del volere, opposta all'autonomia, al volere che vuole solamente se stesso.

Ora questi motivi esterni di determinazione, quali che siano, non possono mai avere il carattere della necessità e dell'universalità, che è proprio dell'*imperativo categorico;* essi mutano secondo i luoghi, i tempi, le complessioni degli individui, le costituzioni degli stati, ecc., e si possono tutti ridurre ad un solo: a ciò che è stato detto *principio della felicità*. Si dice comunemente, che un uomo il quale si determina per uno di tali motivi, sia libero; perchè ha la facoltà di scegliere tra questo o quel motivo; qui la libertà consiste tutta nella facoltà della elezione. Ma questa libertà è una semplice apparenza, non è altro che arbitrio; non è vera libertà, perchè il contenuto della determinazione è esterno, è una cosa estranea al volere. Questi motivi, in quanto sono opposti all'imperativo categorico, non sono mai obbligatorii per ogni essere ragionevole: ma possono nondimeno essere considerati come semplici regole e massime dell'azione dell'individuo; l'imperativo categorico è qualcosa d'universale, e ogni soggetto si determina anche per un fine particolare. La massima è come il contenuto determinato dell'azione dell'individuo. Kant tra questi motivi di determinazione esterni al volere, elevati falsamente a dignità di principii della morale, annovera anche la volontà di Dio.

Questa esposizione della *legge* e de' *motivi* del volere ci conduce ad una contradizione, che bisogna risolvere. In fatti la massima è necessaria, perchè

altrimenti l'azione non avrebbe un contenuto, e dall'altra parte, se essa è l'unico fine che determina l'azione, questa non è più morale, non è più veramente libera. Come è possibile che l'azione abbia una massima senza cessare di essere morale; o in altri termini, che sia morale senza cessare di essere concreta e determinata? Qui si tratta di trovare il legame fra la forma e la materia dell'azione. La soluzione del problema si può esporre nel modo seguente: la massima apparisce generalmente come qualche cosa di particolare, di esterno, di limitato, di accidentale; come tale non può mai essere una legge universale e razionale. Ma bisogna distinguere tra l'*accidentale* ed il *determinato*; ciò che si richiede essenzialmente, perchè l'azione morale abbia un contenuto, non è tanto l'accidentalità, quanto la determinazione. Ora vi possono essere massime che siano determinate, senza essere accidentali; vale a dire massime, che sebbene distinte le une dalle altre, possono valere come motivi dell'azione per ogni essere ragionevole. Quando il motivo dell'azione è una di tali massime, essa ha un contenuto senza cessare di essere morale, perchè la massima, sciolta da ogni accidentalità, ha cessato di essere qualcosa di esterno o di estraneo al volere, ed è divenuta un universale, una legge o determinazione razionale. Quindi il principio supremo della morale è questo: opera di maniera, che la massima del tuo volere possa valere ad un tempo come principio d'una legislazione universale.

In queste massime, che, sebbene *determinate*, non cessano di essere universali, consistono i doveri propriamente detti. Di qui è manifesto, che l'essenza dei doveri, il principio dell'obbligazione che ne deriva, non è la loro natura determinata, ma l'univer-

salità della forma che è in ciascuno di essi. Questa forma è lo stesso dovere assoluto, che, come ho osservato, ha la sua radice nella libertà dello spirito.

Nella distinzione della legge e della massima in generale si fonda la diversità dei caratteri delle azioni. L'azione è semplicemente *legale*, quando è conforme alla legge, ma il motivo soggettivo della determinazione è l'interesse individuale o in generale il sentimento della felicità, e non già la legge stessa. È *morale*, quando il motivo soggettivo è la legge, vale a dire che il dovere è adempito pel dovere.

Posto tutto ciò, il fondamento della differenza tra la morale e il diritto è questo. Il soggetto operante ha il dovere di *realizzare* la libertà; tale è la legge universale della ragione. Ma la libertà ha due modi o gradi di esistenza. Il primo è, quando l'azione è conforme alla legge, qualunque sia la materia interna di essa o il motivo della determinazione del volere; il secondo è, quando il motivo è la legge stessa. Nel primo caso si hanno i doveri giuridici, nel secondo i doveri morali propriamente detti. Quindi la legislazione giuridica non riguarda che l'esteriorità dell'azione o la sua conformità con la legge; la morale considera anche l'intenzione o il motivo dell'operante, che dev'essere lo stesso dovere. Onde è manifesto che un'azione comandata dalla prima può essere anche morale, quando l'operante ha per unico fine l'adempimento della legge; ma non è necessario ch'essa sia tale.

Ecco ora, secondo questi concetti, l'idea del diritto.

Il diritto è l'esistenza esterna della libertà, e consiste nella *forma* della relazione delle persone tra loro, in quanto hanno libero arbitrio. Ciò che qui si considera non è il fine o la materia dell'arbitrio, il desiderio o il bisogno, ma l'arbitrio stesso: per mo-

do che la forma è, che l'arbitrio d'una persona non offenda l'arbitrio dell'altra. Quindi il principio universale del diritto è il seguente: perchè un'azione sia *giusta, è necessario che secondo una legge universale essa possa coesistere con la libertà dell'arbitrio di ciascheduno.* Qui è manifesta tutta la differenza tra la morale e il diritto; perchè io posso operare conforme a questo principio, senza prenderlo come massima o motivo della mia azione; e posso fare anche questo. Nel primo caso io opero giustamente, nel secondo anche moralmente; ma perchè l'azione sia giusta non è necessario che sia anche morale (1).

Tali sono i principii fondamentali della filosofia pratica di Kant. Noi qui non intendiamo certo di raccomandarla agli studiosi di cose filosofiche come la forma più perfetta della scienza, della morale e del dritto; ma nessun uomo imparziale ed intelligente vorrà negare ch'essa vale qualcosa di più che tutte quelle cose vecchie, che con tanto zelo vengono risuscitate da' sepolcri ed hanno, per così dire, invaso le botteghe de' nostri librai, le cattedre de' nostri professori, e le celle solitarie dei nostri studenti di filosofia. Si grida tanto contro le *novità* tedesche, e si crede di fare opera utile al paese col proscriverle come meglio si può e in modo che siano salve le apparenze della libertà. Sono errori, si dice, ed errori micidiali; giova che la nostra gioventù non li conosca, o se pure è necessario che ne sappia qualche cosa, a modo di suppellettile storica della cultura, li apprenda da noi, dalle nostre esposizioni e confutazioni. Noi italiani abbiamo una natura as-

(1) Cfr. HEGEL, *Storia d. Filos.*, vol. III, e MICHELET, *Storia d. ultimi sistemi filosofici in Alemagna* [Berlino, 1837-1838], vol. I.

sai diversa da quella degli altri popoli, e se volete convincervi di questa verità, guardate al cielo. Dove sono qui quelle nebbie settentrionali che sono come l'immagine sensibile, se non la cagione, di quelle nebulosità ideali che tanto piacciono a certuni? Noi abbiamo tanta merce in casa, che non abbiamo bisogno della straniera; i nostri opificii intellettuali ne producono a sufficienza e di ottima qualità, e saremmo stolti se volessimo vestirci coi prodotti delle fabbriche altrui, quando abbiamo tra noi chi ci fornisce del bisognevole a buon mercato e anche a credenza, ecc., ecc.

Certamente non ci sono qui nè dogane, nè leggi daziarie che restringano la libertà di chi vuol sapere e pensare come gli piace, anche a rischio di offendere la *tradizione nazionale*; ma non vi è dubbio che coloro i quali cominciano a pensare e a volere col pensiero e colla volontà altrui, soffrono tutti gli incomodi d'un sistema doganale interno e, per così dire, di famiglia, che chi n'esce con l'intelletto sano, è un puro miracolo. Così la sfera dell'educazione intellettuale è come un campo chiuso e trincerato da tutte le parti, un vero seminario ecclesiastico: il tipo è dato *a priori*, e non bisogna andare al di là; il progresso deve consistere nella moltiplicazione quantitativa del tipo stesso. Questo tipo s'incarna poi nel tale e tale; voi avete tutta la libertà di approssimarvi a lui, e forse anche di eguagliarlo. Ma qui finisce l'uso che voi potete fare della vostra libertà; e ciò è giusto, perchè, se faceste un passo di più, il tipo non sarebbe più tipo, e l'incantesimo dell'incarnazione sarebbe distrutto. Quanto poi a quelle tali confutazioni ed esposizioni, mediante le quali l'individuo-tipo crede di sbaragliare l'esercito dei suoi nemici, esse rassomigliano un poco alla ce-

lebre storia di Francia narrata dal padre Loriquet, o ai non meno celebri racconti storici miracolosi della *Civiltà Cattolica* (1).

Chiedo perdono a Kant di questa digressione, e conchiudo. Il merito principale di Kant nella filosofia pratica, pel quale vorrei che fosse letto e studiato dai giovani, consiste non solo nella forma scientifica, ma nell'aver fondato la morale e il diritto nella essenza stessa dell'uomo, nella libertà ed autonomia del volere, nella ragione assoluta; nell'avere negato ogni altro *dato* estrinseco di qualunque natura come principio del bene e della giustizia. Con Kant sono impossibili la casuistica de' gesuiti, la soggezione ad ogni legge arbitraria in cui lo spirito non riconosca se stesso, la negazione della libertà individuale, la dipendenza della podestà laica dalla ecclesiastica ecc., ecc.; in una parola tutto quel sistema, a cui a torto o a ragione, si dà oggi il nome di *medio evo,* e che alcuni vogliono ristaurare non ostante tante proteste e rivoluzioni di popoli. Se vi ha difetto in lui, è quello della esagerazione, o per dir meglio del formalismo della libertà. Il suo principio della morale è una universalità senza contenuto, la pura identità del volere con se medesimo; ed egli non giunge a trovare la unità vera e concreta della forma e della materia dell'azione. Quelle massime che sciolte da ogni elemento accidentale, vengono trasformate in tante determinazioni universali, non sono

---

(1) JEAN-NICOLAS LORIQUET (1760-1845), gesuita francese, notissimo personaggio del periodo della restaurazione, divenne celebre per le fantastiche invenzioni dei suoi manuali storici, assai diffusi per le scuole in quel tempo. I racconti storici della *Civiltà Cattolica* a cui l'autore allude, sono i romanzi del p. Bresciani, che allora si venivano pubblicando in cotesto periodico, e lo Spaventa parodiava nelle sue appendici al *Piemonte*, intitolate: *I sabbati dei Gesuiti* [Ed.].

altro che concetti puramente formali e astratti, come il dovere assoluto; il contenuto particolare dell'azione rimane sempre una cosa estrinseca, e l'opposizione non è conciliata. Quindi il nome di *moralità astratta* col quale si suole indicare in Alemagna da alcuni il difetto della dottrina di Kant, in opposizione alla *moralità concreta*, alla vera moralità (Sittlichkeit). È stato bene osservato, che per Kant difendere la patria, promuovere la felicità degli altri, ecc., è dovere, non pel contenuto determinato del dovere stesso, ma perchè è dovere; come per gli stoici il pensato è vero, solo perchè e in quanto è pensato. Ciò che nella sua dottrina si potrebbe dire il contenuto del dovere, non è un vero contenuto, ma la stessa forma dell'universalità, che è comune ad ogni dovere (A = A); perchè, quando egli eleva la massima a dignità di principio, procede come per via d'astrazione, e ciò che rimane non è nulla di concreto. Infatti egli separa dalla massima ogni elemento accidentale, e crede che così facendo, ottenga qualche cosa di determinato e insieme universale. L'accidentale è l'istinto, la inclinazione, ecc.; togliete questo, e voi avrete l'identità della massima e del principio, l'azione morale concreta. Ciò è falso. L'unità che si ottiene è la identità dell'astratto con se stesso e nulla più. Gli istinti (ciò che si dice elemento accidentale) non debbono essere tolti e come messi da parte; ma per così dire compenetrati e trasfigurati dalla ragione; in questa compenetrazione consiste la vera unità, l'unità concreta. Se fate altrimenti, o l'azione è vuota, e per dir meglio impossibile; o, se volete operare, dovete dar luogo all'istinto solo, e cadete nell'immoralità. Nell'uno e nell'altro caso si ha la negazione della vera moralità, perchè la immoralità non consiste solo nel seguire ciecamente l'istinto, ma anche nel

non far nulla di concreto e di determinato; il che è impossibile quando si soffoca l'istinto. La moralità astratta è una specie di ascetismo razionale. Questo dualismo della filosofia pratica di Kant corrisponde a quello della sua filosofia teoretica; come in questa non vi ha alcuna unità concreta tra la cosa in sè e i fenomeni, così in quella non vi ha alcuna unità fra il dovere come dovere e i doveri particolari e determinati.

Quanto al dritto, Kant ha ragione di escludere dal concetto di esso la materia dell'arbitrio, vale a dire gli istinti e gli scopi particolari dell'individuo, perchè l'appagamento dei bisogni non è contenuto direttamente nel fine del dritto, e l'essenza dell'azione giuridica non muta per la diversa materia. È vero ciò che egli dice, che il diritto è l'esistenza esterna della libertà; e che noi siamo persone, in quanto la libertà è immanente in noi. Ma l'errore è qui nella confusione dell'arbitrio con la libertà, che Kant aveva così bene distinti nella Critica della ragione pratica. Egli afferma che il diritto consiste nella forma della relazione tra gli arbitrii delle persone. Ora l'arbitrio come tale non può essere senza la materia degli istinti e degli scopi particolari; tolta questa materia, esso non è più arbitrio, ma, secondo lo stesso Kant, si eleva a legge universale, e diventa libertà razionale. Ma se ciò è vero, la sua definizione del diritto, come la limitazione della libertà degli individui, è falsa; perchè la vera libertà non esiste che nel dritto, e ciò che viene limitato è soltanto l'arbitrio, ciò che si chiama comunemente e non è libertà.

Anche qui è evidente il formalismo della dottrina. Infatti è vero ciò che dice Hegel: che nella definizione del dritto, data da Kant, da una parte non

vi ha che una determinazione puramente *negativa*, quella della limitazione; e dall'altra l'elemento positivo, l'universale, o la legge razionale, l'accordo dell'arbitrio d'un individuo con l'arbitrio dell'altro si riduce alla identità formale, al principio di contradizione. Questa è a un di presso la teorica di Rousseau, secondo la quale il fondamento del diritto non è il volere in quanto è in sè o per sè, il volere veramente razionale (e non vi ha vera ragione senza un contenuto), non è lo spirito come *vero* spirito, ma è il volere o lo spirito come individuo *particolare*, come puro arbitrio. Ammesso questo principio, l'elemento razionale deve di necessità apparire come limite della libertà: non è più elemento razionale immanente, ma solo un universale esterno, formale (1).

II.

Ciò che ho detto de' principii della filosofia pratica di Kant, era necessario per poter giudicare il lavoro critico del Barni. Quanto alla traduzione, non essendo io giudice competente in questa materia, dirò solo che a me pare la migliore di tutte le traduzioni francesi di Kant, per fedeltà e precisione, e per proprietà di linguaggio filosofico (2). Il Barni non segue la moda venuta su in Francia da qualche tempo: di annunziare nel frontispizio di voler

---

(1) Cfr. MICHELET, op. cit ; HEGEL, op. cit.; e *Filos. d. dritto* [ed. Gans, Berlin, 1840], pag. 61 e s.

(2) Ora si possono vedere in proposito le note alla nuova traduzione della *Critica della ragion pratica*, fatta da F. PICAVET, Paris, Alcan, 1888 [Ed.].

tradurre il tale o tale filosofo tedesco, e poi fare tutt'altro nell'esecuzione, e invece abbreviare, fraintendere, storpiare. Un esempio di questo genere ci diede anni sono il Bénard (1) nella sua traduzione della prima parte dell'Estetica di Hegel (e ciò dico con tutto il rispetto dovuto a' tremila franchi di premio che l'Accademia di scienze morali e politiche gli assegnava); e l'anno scorso l'esempio fu rinnovato con un peggioramento incredibile da' traduttori della terza parte (debbo dire di un terzo della terza parte) della logica dello stesso autore (2). Forse ne parlerò in questo giornale.

Il lavoro del Barni si divide in due parti: la esposizione e la critica delle dottrine di Kant. L'esposizione è come un chiarimento delle cose trattate da Kant nella *Ragione pratica*, ecc., nella *Dottrina del dritto* e negli opuscoli sulla stessa materia; e può essere molto utile a coloro che hanno bisogno di essere abilitati in questo modo a comprendere i filosofi. Quanto alla critica, che debbo dire? A me non piace molto; ciascuno ha il suo proprio gusto, o a dir meglio qui, il suo proprio sistema. Il Barni, il quale (sia detto a suo onore) è grande ammiratore del nostro filosofo, lo loda e lo biasima ora da questo, ora da quel lato; ora fa questa, ora quella osservazione; ora adopera un criterio, ora un altro; ora parla a nome d'una facoltà dello spirito, ora

---

(1) *Cours d'Esthétique* par W. F. HEGEL analysé et traduit en partie par M. CH. BÉNARD, Paris, 1840-52 in 5 voll. Lo Spaventa si riferisce ai primi volumi. [Ed.].

(2) *La logique subjective* [ossia la 1.ª parte della 3.ª sez. della *Logica*] *de Hegel* trad. par H. SLOMAN et J. WALLON suivie de quelques remarques par H. S., Paris, Ladrange, 1854. Lo Sloman era un inglese; e si fece aiutare dal Wallon. Nella loro versione Hegel è irriconoscibile. [Ed.].

d'un'altra. Chi legge, rimane maravigliato, e si persuade che Kant ha dette molte belle cose ed ha anche sbagliato in molti punti. Ma Kant è un sistema: un sistema che non può più restare com'è; ora che cosa bisogna porre in luogo di Kant? Questa è la vera quistione; e qui non si tratta più di procedere per via di sottrazione e di addizione, di far restare le parti buone, e, quanto alle cattive, porre in luogo d'esse altre migliori: si tratta di sostituire ad un organismo un organismo più perfetto. Per questo è necessario un principio superiore a quello che si vuol criticare; la vera critica non può essere fatta che a questo modo. Critica vuol dire progresso; e quando si fa con un principio inferiore, pare che si vada avanti e si va indietro. Non parlo qui di quella che si chiama critica, e non è che la pura espressione d'un sentimento individuale, e che, non avendo alcun fondamento razionale, prende qualche volta le forme ridicole (nel secolo in cui viviamo) dell'oracolo e della profezia. Criticato alla maniera del Barni, un sistema come quello di Kant rimane sempre essenzialmente tale quale era prima, sebbene monco, rifatto o emendato in questa o in quella parte; criticato con un principio filosofico superiore non è già distrutto, ma si conserva come momento d'un sistema più perfetto. Questo principio superiore, come norma di tutta la critica, io non l'ho trovato nel lavoro del Barni.

A me pare che il Barni non scansi il difetto principale del nostro filosofo, cioè il formalismo; con questa differenza, che Kant ha coscienza di ciò che fa, e il Barni vuole ciò che non può volere, e si contraddice. È vero che egli osserva (1), che Kant

(1) *Analisi critica della dottrina del dritto.*

avrebbe potuto avere men timore dell'empirismo (*timore esagerato*): che non solo per applicare, ma anche per *determinare* le leggi morali, è assolutamente necessaria la considerazione della *natura umana* (come oggetto della *psicologia*, nella quale Kant avrebbe dovuto fare ricerche più *larghe* e *profonde*); che questa considerazione non può alterare il loro carattere razionale e il loro valore, perchè la ragione è sempre quella che le promulga, ecc. Tutto ciò sembra di essere il contrario del formalismo, eppure non è. La *psicologia* e la considerazione della natura umana, come l'intendono i francesi (o almeno il Barni), non serve a conciliare, ma a fare più viva la opposizione tra il razionalismo e l'empirismo. Ciò che risulta dalla loro combinazione non è una unità, in cui si compenetrino i due opposti, ma un aggregato: il celebre *giusto mezzo*. E la ragione è, che l'unità, cioè la realtà concreta, non si ottiene col porre prima la forma, o la legge razionale (l'universale), e col trovare poi il contenuto empirico ad essa corrispondente, come risultato dell'osservazione psicologica. Facendo così voi già presupponete l'opposizione, la quale rimane in tutto il processo; la forma e il contenuto, appunto perchè separati anteriormente l'uno dall'altra, sono sempre due astratti, e l'unità che voi stabilite tra loro, è puramente artificiale. Qui accade a un dipresso la stessa cosa che nella celebre quistione del commercio tra l'anima e il corpo. Si comincia col separarli assolutamente, col porli come due cose esistenti per sè e di natura assolutamente opposta; e poi si domanda: come è possibile che formino questa unità, che è l'uomo concreto e reale? La impossibilità della risposta è contenuta nella stessa domanda; perchè il significato di questa è tutto nella opposizione che

si presuppone. La *natura umana* della psicologia (gl' istinti, le inclinazioni, ecc.) è considerata a rispetto della *ragione* come il corpo a rispetto dell'anima; nella ragione non vi ha nulla di *naturale*, e nella natura non vi ha nulla di *razionale*; come nell'anima non vi ha nulla di corporeo e nel corpo nulla di spirituale. S'incontrano, stanno insieme, ecco tutto; la loro unione dura, finchè dura; poi si separano e ciascuno de' due sussiste per sè.

Il rimprovero che il Barni dovea fare a Kant, non era tanto di non avere indagato più profondamente e più largamente nel campo della psicologia, quanto di avere concepita la ragione come un puro *universale,* assolutamente opposto al *particolare:* come *puro volere* assolutamente opposto all' istinto: come *moralità astratta* assolutamente opposta all'*azione per interesse;* vale a dire, non solo di non aver trovato l' unità tra la ragione e l' istinto, ma di aver cominciato col negare questa unità, col crederla impossibile. Posto questo principio, questo dualismo, tutti gli studi psicologici del mondo non gli avrebbero giovato nè punto nè poco; egli avrebbe veduto nell' istinto sempre una cosa assolutamente opposta alla ragione, ossia il puro accidentale, e non atta ad essere compenetrata e trasformata da quella e a divenire un momento del bene. Il difetto principale di Kant non è nella povertà delle considerazioni psicologiche, ma nello stesso principio, che egli sviluppa con quel rigore di logica che era tutto suo, e con piena coscienza di ciò che fa. In quanto non attribuiva all' istinto alcun valore morale, egli doveva fare poca stima della psicologia come osservazione dei fenomeni dell'anima umana; egli non poteva determinare i doveri particolari mediante il risultato di quelle osservazioni, perchè per lui il dovere non

è tale che in quanto è dovere, cioè a dire solamente per la sua *forma*.

A me pare dunque che il Barni non abbia saputo notare il vero difetto della dottrina di Kant. Leggendo un passo della sua analisi della Dottrina del dritto io credeva che ci avesse pensato; ma è stata una mia illusione. « On pourrait, il est vrai, lui (*a Kant*) reprocher d'avoir conçu ce fondement (*della morale*) d'une manière trop générale et trop abstraite. Mais c'est là un *défaut* qu'il EST AISÉ de corriger et qui disparait en *grande partie* dans l'exécution » (1). Ho fatto vedere, nella esposizione della dottrina di Kant, non solo che questo difetto non è *facile a correggere* e che Kant non l'ha corretto, ma perchè non l'ha corretto. Il difetto è l'universalità astratta del principio morale, il quale dee essere *determinato*; eppure non può essere determinato così empiricamente, con la osservazione psicologica; la determinazione deve procedere dall'universale stesso, ma per questo bisogna che l'universale non sia universale astratto, come quello di Kant. La *correzione* pel Barni consiste nella *considerazione della nostra natura*, la cui essenza è nell'*essere governata* dalla ragione (astratta). Ma ciò nella mente di Kant vuol dire una vera opposizione tra la natura e la ragione; questa è il puro infinito, quella è puro finito, cioè due astrazioni. Ma se la natura è il puro finito, ossia non ha nulla d'infinito o di razionale, come si può conoscere ciò che la prima deve comandare alla seconda? Col *paragonarle* l'una all'altra, risponde Kant, secondo il Barni. Ma

---

(1) *Élements métaphysiques de la doctrine du droit*, pag. CXXXVIII.

come si fa questo paragone? È necessaria per così dire una terza cosa, una norma, una misura comune. Ora quale è questa misura? forse la ragione astratta? forse la natura? Nè l'una nè l'altra, dico io. Ma quale? Il Barni non lo dice, nè poteva dirlo. Così il dualismo non è tolto, e la *determinazione*, che deve essere il risultato del paragone, è puramente illusoria. Così si spiega, come Kant credeva di *determinare*, e non ha determinato ciò che voleva. Intanto il Barni crede nella virtù di *questo metodo del paragone*; e se Kant ha errato, se non ha *illustrato e fecondato* un ta' metodo, come avrebbe potuto, sapete quale n'è stata la cagione? Il non aver voluto *creuser plus profondement et plus largement dans le champ de la psychologie*, vale a dire nel non avere abbastanza studiato il secondo termine del paragone. Io credo che Kant avrebbe potuto studiare e paragonare all'infinito, che non ne avrebbe mai cavato nulla di ciò che occorreva; perchè prima di paragonare, egli stesso aveva rotta la *norma*, cioè l'unità della ragione e della natura, il vero universale.

In che dunque consiste qui l'essenza della critica del Barni? Nel notare non il difetto del principio di Kant, ma il difetto della esplicazione, direi quasi *quantitativa*, del principio; Kant ha sbagliato nel *più* o nel *meno*, ma il suo principio e il suo metodo possono rimanere, e bisogna solo osservare ancora di più con maggiore larghezza e profondità, il vasto campo dei fenomeni interni. Il Barni è dunque formalista come Kant, con un poco più di suppellettile psicologica. Con questa suppellettile si *corregge facilmente* quel difetto, che nè Fichte, nè Schelling han potuto correggere nella dottrina di Kant, e che, se non temessi di dire un'empietà, affermerei che

è stato corretto dal solo Hegel col concetto della *Sittlichkeit* (1).

Il Barni nel suo *Esame dei fondamenti della metafisica dei costumi e della critica della ragione pratica* (pagg. 200-248) pone in maggior luce il carattere *astratto* del principio kantiano, e pare che dica, specialmente nelle pagg. 223-225, la stessa cosa che ho detta io, sebbene in modo indeterminato, come si può vedere dalle seguenti parole: « Questa formola è *in generale piuttosto* negativa che positiva......, è *eccessivamente astratta* ecc. ». E più precisamente: « Parlare dell'universalità delle leggi morali equivale a indicarne piuttosto un carattere (la forma) che a determinarne la natura e giustificarne le prescrizioni. Kant vede bene, che l'universalità è il carattere essenziale delle leggi morali, ma ne sopprime, per così dire, i *considerando* ». Ma con tutto ciò il Barni cade nello stesso difetto di presupporre da una parte l'opposizione della *ragione* e della *natura*, e di ammettere nondimeno dall'altra la necessità di considerare la seconda non solo per *applicare*, ma anche per *determinare* (201) le leggi della prima: per trovare i *considerando*.

Ora, come ho già notato, questa determinazione è impossibile, quando si comincia dall'opposizione. Quando il Barni afferma che la psicologia in generale è necessaria per questa determinazione, dice il vero; ma il falso qui consiste nel concetto stesso della psicologia. Ci è psicologia e psicologia. La psicologia, che presuppone la opposizione tra la ragione e la natura, tra ciò che *è in sè* e ciò che apparisce, tra l'essenza e il fenomeno, è puro empiri-

---

(1) Questo concetto l'A. sviluppa ne' *Princ. di etica*, cap. IV, dove ritorna sulla critica del formalismo kantiano. [Ed.].

smo, e non può avere per risultato la determinazione del contenuto della ragione. La vera psicologia non ha significato senza la logica, non quale s'intende ordinariamente, ma come scienza dell'idea o del pensiero che è una cosa medesima con la realtà. Quando si è negata anticipatamente la unità della ragione e della natura (dovrei dire qui: del pensiero e dell'oggetto del pensiero, perchè le espressioni tolte dall'autore sono improprie), vale a dire la logica, si ha questa conseguenza: se si comincia dalla ragione (astratta perchè opposta alla natura), non si può andare mai alla natura; le determinazioni che si derivano dalla psicologia per dare un contenuto alla ragione, saranno sempre qualcosa di esterno e di accidentale per quella, non saranno un vero contenuto. E nello stesso modo, se cominciate dalla natura (umana, s'intende), e credete, *osservando* sempre, di andare fino alla ragione, non la troverete mai, perchè avete incominciato col toglierla e direi quasi sopprimerla dall'oggetto delle vostre considerazioni.

Ma come si comincia così *ex abrupto* dalla logica, quale l'intendete voi? Forse avrò occasione di rispondere un'altra volta a tale quistione. Ciò che qui è fuori dubbio, è la possibilità di giungere alla verità, quando si comincia dalla *opposizione*, cioè dalla negazione della logica.

Si potrebbe dire: è poi vero che il Barni presuppone la opposizione? Pare che tu l'abbi inteso male, perchè quando afferma la necessità di considerare la natura umana, affinchè si scansi il difetto della *eccessiva astrazione*, egli ammette implicitamente l'unità degli opposti. Infatti egli dice: che Kant avrebbe dovuto « en revenir à ce dont il fait précisement abstraction, c'est-à-dire à la considération de la nature humaine et de la destination qui en découle.

C'est en effet dans cette *idée* de nostre destination, qui est elle-même déterminée par *celle* de nostre nature (e la idea della nostra natura per quale idea è determinata? mediante l'osservazione psicologica?), qu' il faut chercher le principe et l'explication de nos devoirs et de la morale tout entière, sous peine de n'aboutir qu' à des abstractions ». E dopo avere notato, che « on reconnait ici la méthode que devait appliquer M. Jouffroy dans ce *Cours de droit naturel*, dont il ne nous a malheuresement legué que les prolégomènes », continua: « Et que l'on ne dise pas que c'est là de *l'empirisme:* car, quand nous parlons de la considération de la nature humaine et de la destination qui en dérive, c'est *encore de la raison que nous parlons*, puisque c'est à *la lumière de la raison que nous envisageons cette nature* et déterminons cette destination. Nous n'abandonnons point la raison; nous l'appliquons à l'examen de nous-mêmes (come natura), et nous tirons de là, avec l'idée de notre destination (idea che si ottiene *mediante* la ragione o anche si ricava dal *fondo* stesso della ragione?), celle de l'obligation morale et des devoirs dans lesquels elle se décompose » (1). Chiedo perdono al Barni, ma questo passo conferma pienamente la mia accusa contro di lui. Lasciamo stare ciò che avrebbe fatto il Jouffroy, il quale, se bene mi ricordo, in una sua celebre prefazione (2) ad un'opera d'un filosofo inglese non professa altro metodo che l'empirismo; voglio solo osservare che qui la ragione non è altro che

---

(1) Pagg. 224-225.

(2) Il Jouffroy premise una prefazione alla traduzione di DUGALD STEWART, *Esquisses de philosophie morale*, Paris, 1826, e una alla trad. di TH. REID, *Oeuvres complètes*, Paris, 1828-36. Ma l'autore qui si riferisce alla seconda; t. I, pp. XLII e segg. Cfr. del resto anche la prima, in 2.ª ed. Paris, 1833, pp. VIII-IX. [Ed.].

una facoltà astratta, un *semplice mezzo di cognizione*, uno strumento che si applica a qualche cosa che è *dato* indipendentemente dalla ragione. Ebbene, non è questo il *punto di veduta* kantiano? Ciò non equivale a cominciare dalla opposizione? Lo strumento e l'oggetto sono qui forse la stessa cosa? Qui la quistione, non è di filosofia pratica, ma di filosofia teoretica. E in questo caso, una delle due: o il Barni è kantista nella filosofia teoretica, e allora ammette esplicitamente l'opposizione; o non è kantista e crede (come crede realmente) che la ragione possa conoscere il vero (che qui è la *nostra destinazione*) e allora, se non ammette la logica (non parlo della formale) e qualche altra cosa che, se deve precedere la logica, non è certo la psicologia o la fenomenologia alla maniera di Jouffroy e di Cousin, egli è puro cartesiano; e in quest'ultimo caso l'opposizione, se non è esplicita, è certamente implicita, perchè l'unità è qui ammessa senza più e non già provata scientificamente. Il Barni avrebbe dovuto, o negare il principio fondamentale del criticismo, e quindi ritornare alla filosofia prima di Kant; o riconoscere che il criticismo è stato un momento necessario, ma non l'ultimo punto del progresso della filosofia, e quindi ammettere qualche cosa di più che egli non ammette (p. es. un po' d'idealismo assoluto); o finalmente confessare che il principio del criticismo è insuperabile, e quindi non meravigliarsi troppo del formalismo kantiano. Io ho già osservato nel primo articolo, che l'opposizione tra la *cosa in sè* e il fenomeno, che è il fondo per così dire della *Ragione pura*, diventa nella *Ragione pratica* l'opposizione tra il volere come puro volere, e l'istinto; con questa differenza, che ciò che era immanente nella prima diventa trascendente nella seconda, e vi-

ceversa. Il formalismo morale nella filosofia pratica è il risultato necessario di questa nuova opposizione; come un'altra specie di formalismo (le categorie considerate come pure *forme* del soggetto pensante) era il risultato della prima. Il Barni ha creduto che Kant potesse essere corretto con *palliativi*, e che è peggio, con palliativi che dopo la *Critica della ragione pura* non è più permesso di usare e che appartengono al repertorio della vecchia filosofia. Chi ne volesse una prova maggiore continui a leggere ciò che egli scrive nella pag. 226 dell'*Examen*: « Invece di dire: questo è bene, perchè è obbligatorio; bisogna dire: questo è obbligatorio, perchè è bene. Ma, si dirà in contrario, questa idea del bene ha bisogno essa stessa di essere determinata; or come determinarla, se non ritornando alla legge morale che si vuole spiegare con la idea del bene? Rispondo, esser vero che bisogna determinarla; ma ciò si fa appunto col determinare la destinazione dell'uomo, ecc. ». E qui siam da capo con l'esame della *nature humaine envisagée à la lumière de la raison*, cioè con la conoscenza della natura umana mediante la ragione (come facoltà): della natura umana, non più come semplice fenomeno, ma come un *intelligibile,* in quanto che da essa debbono essere dedotte le idee della destinazione e del bene (che sono la ragione come ragione assoluta). Ora Kant negava appunto la possibilità di questa conoscenza; e avea ragione contro coloro che la *presupponevano* senza *provarla*.

E il signor Barni, sebbene nato assai tempo dopo Kant, è uno di costoro; egli, come tutta la scuola francese puramente cartesiana, presuppone quella possibilità e non la prova. Il rimedio che egli propone equivale a dire: la *ragione pratica* può stare,

ma perchè stia bisogna togliere di mezzo la *ragione pura;* come se, tolta questa, potesse restare quella. Ma la vera questione è, se il toglierla di mezzo debba significare andare indietro o andare avanti. Nel primo caso la ragione pura non solo non ci è più ma non ci è stata mai; nel secondo non c'è tale quale era nel kantismo, ma ci è come momento d'un sistema più perfetto. E questo sistema io credo che non sia altro che l'idealismo assoluto.

Da tutte queste considerazioni è evidente ciò che ho detto nel cominciare questo articolo: che il principio col quale il Barni vuol criticare la dottrina di Kant è un principio inferiore a quello del kantismo. Di qui nasce, che sebbene si sia accorto sino a un certo punto del difetto del principio morale di Kant e cerchi di ripararvi, ci cade egli stesso ingenuamente; perchè il rimedio che propone è peggiore del male, o è la radice stessa del male: il dogmatismo cartesiano. Egli non ha la vera coscienza del formalismo kantiano e della sua origine; e così si spiega ancora come trovi eccessivamente astratto la formola morale e poi dica *tout-à-fait irreprochable* la definizione del dritto: la quale, come abbiamo veduto nel primo articolo, non è meno astratta e negativa della prima.

Queste poche osservazioni sul lavoro del Barni risguardano il filosofo e non il traduttore di Kant. Come traduttore, il Barni merita tutta la stima e la riconoscenza de' cultori della filosofia. Ogni traduzione come questa, è per tutti gli amici della scienza e della libertà una nuova luce che dissipa le tenebre nel mondo della intelligenza.

HEGEL CONFUTATO DA ROSMINI

Dal *Cimento* del 31 maggio 1855, vol. V, pp. 881-906; uno dei pochi articoli pubblicati in questo periodico con la firma dell'autore. Era un « Saggio I ». Ma il secondo saggio non fu più pubblicato forse per la morte sopravvenuta del Rosmini, il 1.° luglio 1855. La polemica fu invece ripresa, come si vedrà appresso, contro il Tommaseo. Intorno ad essa, chi voglia formarsi un giusto concetto dei rapporti dello Spaventa col Rosmini può vedere il mio *Discorso* cit., p. LXIV e sgg. Cfr. anche la lett. dello Spaventa, del 12 marzo 1876, premessa a *La Filosofia contemporanea in Italia* di F. FIORENTINO, Napoli, 1876, pp. XI-XII. [Ed.].

Hegel confutato da Rosmini.

Un genere di filosofia, dice Rosmini, come quello di Giorgio Hegel, « ha per suo carattere l'orgoglio filosofico, che sentendosi perire ogni cosa in mano, invita l'umanità allo spettacolo che sta per dare, nel quale promette di cavare sotto gli occhi del suo pubblico, eccitato a stare bene attento, il *tutto* dal *nulla*; come appunto i lesti giocatori fanno, che di sotto al bussolotto, ove non c'era nulla, vi traggono una gran palla variopinta, della quale neppure un quarto ci cape » (1).

Ciò vuol dire in brevi termini: Hegel è un ciarlatano. Ma è almeno un ciarlatano di talento?

« Non è difficile scorgere quanto a Giorgio Hegel abbia imposto la *superficialità baldanzosa* del secolo nel quale visse, e quanto il suo spirito si mostrasse debole ai pregiudizi più volgari del tempo. — Quell'uomo accetta così alla grossa per buone le opinioni declamate dagli *spiriti frivoli e illogici*. — Ci vuole ben altra tempra per essere *un filosofo!* » (2).

---

(1) *Logica* [Torino, Pomba, 1854], pref., pag. XXXVIII. [Tutti questi luoghi della prefazione dell'opera rosminiana citati dall'autore, si possono vedere in qualunque edizione della medesima opera, al cap. IX della pref. — Ed.].

(2) *Ibid.*, pag. XXXIX.

Qui il vero ciarlatano non è Hegel, il quale si lascia *imporre dalla superficialità baldanzosa e dai pregiudizi più volgari del tempo, accettando le opinioni degli spiriti frivoli e illogici*; il vero ciarlatano è il secolo decimonono, il secolo in cui vive lo stesso Rosmini. La *Civiltà Cattolica* ha dato la stessa taccia di *superficialità burbanzosa* al secolo decimottavo (1). Ed ecco con due decreti, l'uno con la data di Stresa, l'altro con la data di Roma, cancellati due secoli dalla storia del mondo.

Dopo questo proemio non farà alcuna meraviglia ciò che segue:

« È questa cosa una scempiaggine del nostro filosofo » (di Hegel, s'intende). Egli « trattiene i suoi discepoli con agili giochi di mano » e fa « scambietti ». Per pensare come lui bisogna « aver perduto la testa ». Egli « muta di soppiatto secondo il solito vezzo » (dei ciarlatani volgari) « il soggetto del discorso ». « Attenti qui, un'altra metamorfosi poetica! » Egli fa « salti, gran salti, salti da disperato, salti smisurati, mortalissimi, antilogici, antidialettici salti ». « Sostituisce parole a parole, dà passi solo verbali ». Costruisce un « edificio imaginario ». « Spera di farvi inghiottire i suoi paradossi con ambiguità » di parole. « Con poca spesa fa non un sistema filosofico, ma un semplice e volgarissimo esercizio del pensiero ». Fa come chi « accosta una parola a un'altra senza nesso ». « Si fa lecito d'introdurre di contrabbando, come un sottinteso della sua filosofia, ciò di cui non ha ancora parlato; asserisce a gran voce ». « Quanto va più conciso e rapido nelle sue asserzioni (e l'asserire così è neces-

(1) In un articolo del 1854 a proposito delle *Opere* del Beccaria ristampate da P. VILLARI. Cfr. il mio *Discorso* cit., p. XLVI. — [Ed.].

sario per far volare le menti de' suoi giovani uditori), tanto più fitti si aggruppano gli errori: come certe piccole pallottole, che racchiudono un meraviglioso numero di uova di certe generazioni d'insetti ». « Nello stesso tempo che s'immagina innalzarsi come aquila, è gabbato dai giudizii più comunali » (1); ecc.

E tutto ciò nella semplice prefazione; nel corso dell'opera poi lo stesso linguaggio: « Con una confusione portentosa e con un salto più che mortale (Hegel) vi asserisce e non fa mai altro che asserire, ecc ». A « questo sofista vanissimo gira ancora la testa, poichè se l'avesse ferma si ricorderebbe, ecc. (2) ». E cose simili.

E se tale è Hegel per Rosmini, che cosa saranno i discepoli di Hegel? I discepoli di Hegel, senza distinzione di patria, di studi, d'ingegno, sono *pecore* o *pecorelle hegeliane*, « di cui già udiamo qualche belato anche nell'umile nostra Italia » (3).

Queste sono ingiurie belle e buone. A che giovano? A niente, se non a dimostrare lo stato di animo di chi le ha scritte. Il lettore dirà: Rosmini ha una gran collera contro Hegel, come sogliamo averla noi altri uomini contro una cosa che ci reca fastidio e che noi crediamo di toglierci davanti con semplici parole più o meno vivaci. Ma, passata la collera, ci accorgiamo che la cosa ci è ancora ed è più potente di prima contro di noi. E se facessimo l'esame di coscienza, vedremmo forse che la collera è nata dal sentimento confuso e involontario, che noi siamo al di sotto della cosa.

---

(1) *Ibid* , pag. XLI-LI.
(2) Pag. 504, 457 [§§ 1183, 1097].
(3) Pag. 457 [§ 1097].

Nessuno potrà credere che Hegel sia un ciarlatano e neppure che gli hegeliani tedeschi siano pecore, anche quando chi giudica così sia un Rosmini. E anche noi poveri studenti, perchè trattarci di questa maniera? Noi siamo pecorelle, perchè cerchiamo la verità e crediamo che si trovi piuttosto nel sistema di Hegel che in quello di Rosmini; tale è la nostra colpa. Per la stessa ragione potremmo essere chiamati pecore, se fossimo rosminiani. Ma il vero in tutto questo è che noi, quando abbiamo cominciato a studiare Hegel, eravamo già pecore da un pezzo; ciò che ci ha fatti tali non è stato Hegel, ma qualche altra cosa che già ci era in Italia quando non ci era Hegel.

Qui Rosmini è un uomo come tutti gli altri, come sono io che scrivo e mi lamento, senza andare in collera. E intanto ciò che importa alla storia della filosofia non è la passione individuale dell'uomo, ma il *pensiero* del filosofo. Imitiamo dunque i buoni figliuoli del primo patriarca, e tiriamo un velo sopra queste miserie. Da pecore sommesse e riverenti, diciamo come quell'antico: batti pure, maestro, ma dicci: qual è il tuo *pensiero* contro Hegel?

Il primo pensiero di Rosmini contro Hegel si esprime nella seguente accusa:

« Hegel *parte* da una supposizione *gratuita* e a un tempo *evidentemente falsa*, ed è che — le idee si movano da se stesse —, si mutino, si sviluppino, come il germe di un fiore che si svolge nella pianta. Egli assicura i suoi discepoli, per lo più incantati, che tutte le sue asserzioni (e il suo sistema non è altro che una serie d'asserzioni) (1), sono necessariamente

---

(1) Rosmini dice altrove con più enfasi: « Hegel incomincia da proposizioni equivoche, arbitrarie, confuse, erronee, assurde, ecc. ». Pref., pag. LII.

connesse tra loro, la susseguente con la precedente; ma nessun filosofo menò mai un vanto più bugiardo di questo. E nel vero, l'asserzione che le idee si movano non è dedotta da alcun principio, nè corroborata dalla menoma prova: l'osservazione interna poi, a cui solo il nostro filosofo potrebbe appellarsi, depone il contrario; depone che evidentemente le idee sono immutabili, l'uomo le intuisce o non le intuisce, ci riflette o non ci riflette, ci pensa in un modo o in un altro; passa dalla considerazione d'una alla considerazione di un'altra; tutto ciò senza che l'idea soffra il menomo cangiamento. Dunque la nuova logica (di Hegel) *incomincia* col darci una prova d'ignorare interamente la natura delle idee, *parte* da una proposizione non solo arbitraria, ma erronea manifestamente. Eppure tale è il *principio* di un sì famigerato sistema! » (1).

Tutto questo discorso, se ha valore, vuol dire in termini più precisi: qual è il *punto di partenza,* il *cominciamento,* o il *principio* della logica di Hegel? — La proposizione: le idee si movono, si mutano, si sviluppano, ecc. — Ora questa proposizione è gratuita ed arbitraria, perchè Hegel l'asserisce e non la prova; è falsa, perchè l'osservazione interna depone il contrario. Dunque arbitrio e falsità *guastano* nella sua prima *radice* il sistema hegeliano.

E prima di tutto è vero, come vuole Rosmini, che il punto di partenza o il cominciamento (*Anfang*) della logica di Hegel è la proposizione: *le idee si movono,* ecc.? Rispondo che non è vero, e che Rosmini ha franteso Hegel: sebbene Hegel a questo pro-

---

(1) *Log.*, Pref., pag. XLIII. — Nel corso dell'opera Rosmini dice: « Delle proposizioni gratuite ed erronee da cui move (Hegel), abbiamo levato un saggio nella prefazione », e cita la pagina XLIII. Adunque ciò che è detto qui vale come fondamento di ciò che è detto appresso.

posito parli così chiaro, che direi essere cosa impossibile di frantenderlo, se Rosmini non l'avesse franteso. E qui debbo entrare in alcuni particolari, che, sebbene un po' noiosi, sono pure necessari a far conoscere tutto il pregio della critica di Rosmini contro Hegel.

I. Giova prima avvertire, chi nol sapesse, che l'intero sistema di Hegel è raccolto come in una totalità organica nell'opera intitolata: *Enciclopedia delle scienze filosofiche*; la quale comprende la Logica, la Filosofia della natura e la Filosofia dello spirito, che sono le tre parti della filosofia.

La Logica dell'Enciclopedia è un *compendio* (*Grundriss*) della grande opera di Hegel sulla Logica, divisa in tre volumi, ciascuno de' quali contiene una parte di questa scienza, cioè il primo la teoria dell'*essere*, il secondo la teoria dell'*essenza*, il terzo la teoria del *concetto*. La differenza tra le due logiche, o a dir meglio tra le due forme di esposizione della logica, è piuttosto esterna che interna; nella seconda le dottrine sono più sviluppate, l'ordine è più evidente, e vi ha più copia di particolari e di applicazioni; ma il metodo scientifico è lo stesso in ambedue. Hegel si serviva della prima come di testo per l'insegnamento, e le *aggiunte* e i *chiarimenti* che essa contiene e che formano la maggior parte del volume (ediz. 1843), furono raccolti da un discepolo di Hegel secondo la norma delle lezioni proferite dalla cattedra. L'altra Logica al contrario fu scritta tutta da Hegel medesimo, il quale ne fece due edizioni (1812-16, 1831). Rosmini cita sempre la Logica dell'Enciclopedia, e una sola volta la prefazione alla prima edizione dell'altra; alla quale un filosofo come lui avrebbe potuto dare un'occhiata, per vedere al-

meno se qualche grande obbiezione, che egli fa contro la dottrina di Hegel, non fosse già stata risoluta da quella. Dico questo, perchè sono certo che Rosmini non ha letto la Logica che nella Enciclopedia; e l'inferisco da ciò, che se avesse letta l'altra, non avrebbe mosse con tanta sicurtà certe accuse contro Hegel: come p. es. quella di edificare in aria il suo sistema (1). Ma di ciò un'altra volta.

Il primo volume dell'Enciclopedia, citato da Rosmini, contiene, oltre le tre parti della logica, una introduzione generale a tutta l'Enciclopedia (logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito) e una introduzione particolare alla Logica (§§ 1-18; §§ 19-83). Hegel avverte in più luoghi di queste due introduzioni, che tutto ciò che dice in esse è da considerare come una semplice *anticipazione*, come qualcosa di *provvisorio*, come una pura notizia *storica* generale di tutta la scienza. Chi ha già fatta la scienza, sa il vero concetto e il risultato di essa, e può presentarli dinanzi ai lettori o agli uditori, avanti di rifare in loro compagnia quella stessa via che egli ha percorso prima di loro e senza di loro. Egli non solo sa il risultato, ma anche il metodo o

(1) Il Rosmini, veramente, aveva letto anche la *Wissenschaft der Logik*. Lo dimostra la critica che egli fa della dialettica hegeliana nel lib. II dell'opera postuma — venuta in luce quando anche lo Spaventa era morto da qualche mese — *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, Torino, 1883: volume (cfr. la pref. degli Editori) scritto in gran parte fin dal 1846 e 1847. Ivi infatti la critica si riferisce sempre alla *Logica* grande. Ma è innegabile che dalle osservazioni, che il Rosmini nella sua *Logica* moveva ad Hegel nel 1854, non poteva parere che egli avesse letto l'opera hegeliana maggiore. Egli era in realtà un cattivo critico, che non si sforzava d'intendere il pensiero di un autore nel suo spirito e nel suo sistema. Ma si appigliava a frasi e a concetti staccati, e spesso riusciva, in buona fede, a critiche false ed ingiuste. Vedi in proposito il mio *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898, p. I, cap. 4.°, specialmente p. 145. [Ed.].

il processo, col quale l'ha ottenuto; cioè, ha non solo la notizia, ma la conoscenza scientifica, la certezza o la *prova* del risultato. Coloro, al contrario, che leggono o ascoltano, non giungeranno a questa certezza, che quando avranno fatto lo stesso viaggio che ha già fatto colui che loro serve di guida. Un viaggiatore che ha scoperte nuove terre e nuovi mari e si apparecchia a visitarli un'altra volta con nuovi compagni, racconta loro generalmente le meraviglie che ha vedute, dicendo nello stesso tempo: venite con me, e vedrete. Tale è il significato di tutte le prefazioni e introduzioni in generale; e lo stesso proverbio volgare dice, che le prefazioni si fanno dopo dell'opera. In un solo caso l'autore di un'opera scientifica può essere giustamente accusato di ciarlataneria; ed è, quando si serve di ciò che ha detto senza prova nella prefazione o nella introduzione, come di principio di dimostrazione nella scienza stessa. Sarei molto obbligato a chi volesse provarmi (non però alla maniera di Rosmini) che questo è il caso di Hegel. Rosmini ha *quasi* tentato di farlo, ma ha avuto la disgrazia di non riuscire. Dico quasi, perchè non si è neppure accorto, che ciò che dice Hegel nelle due introduzioni non è ancora la *scienza*, ma pura *storia*. Il che poi si può intendere in due modi, ad arbitrio del lettore; cioè, o che Rosmini se n'è accorto e non l'ha detto, o che non l'ha detto perchè non se n'è accorto. Nell'uno e nell'altro caso il risultato nella sfera della *coscienza teoretica* è sempre lo stesso. Debbo tuttavia notare, per scrupolo di coscienza (non della teoretica), che Rosmini mostra di essersi accorto in certa maniera che nelle due introduzioni vi è *qualcosa* di anticipato, quando dice a pag. 502 della sua *Logica* (1) che: « Hegel si scusa

dicendo che è impossibile rispondere a prima giunta come si possa conoscere l'assoluto e l'infinito, essendo questa una cognizione filosofica, che non si può comprendere e giustificare se non con la filosofia stessa ». Ma questo semi-accorgimento non gli turba l'animo neppure per ombra, e continua a confutare certe proposizioni di Hegel contenute nei primi paragrafi della prima introduzione, opponendo le sue alle asserzioni di Hegel senza darsi il minimo pensiero, se Hegel abbia provato in qualche altra sua opera ciò che asserisce nella introduzione all'Enciclopedia e dice chiaro di asserire, e *come* l'abbia provato (1). E poi nella pagina seguente, che è una delle ultime della sua Logica, Rosmini dimentica quella *scusa* di Hegel, e dice: « Hegel *prende le mosse* dalla *gratuita supposizione* che, ecc. ». Ora, donde cava Rosmini questa gratuita supposizione, da cui Hegel prende le mosse (*per fondare la scienza*, dirà il lettore di Rosmini?) Da' primi paragrafi dell'Enciclopedia, dalla prima introduzione. Si vedrà appresso, che questa supposizione gratuita è nientemeno che il risultato di un'opera di Hegel che precede necessariamente la Logica. Ma checchè sia di ciò, il certo qui è che Rosmini nella

---

(1) Quando per confutare un sistema si prendono i puri risultati e si fa astrazione dal metodo col quale sono stati ottenuti, è facile sbagliare dando alle parole un significato che non hanno. P. es. Hegel dice: *oggetto* del sentimento e della fantasia; e Rosmini risponde: ma doveva dire *termine* della sensitività e della imaginazione, non già *oggetto*, perchè.... cfr. le mie opere filosofiche; Hegel *ignora* che, ecc.; — senza vedere prima se in qualcuno de' venti e più volumi delle opere di Hegel si parli mai *scientificamente*, e non già a modo d'introduzione e di risultato, della sensibilità e della imaginazione; se l'*oggetto in generale* (in quanto è opposto allo spirito, *Gegenstand*) non abbia anch'esso i suoi *momenti*, come lo spirito ha i suoi (sentimento, fantasia, ecc.), e tali che corrispondano a quelli dello spirito e viceversa; se forse l'oggetto nel suo *momento* che corrisponde al sentimento non voglia significare la stessa cosa che il *termine* rosminiano.

sua prefazione alla Logica non fa alcuna distinzione tra le due introduzioni e le tre teorie dell'*essere*, dell'*essenza* e del *concetto*; per lui tutto ha lo stesso valore, la notizia *storica* e la conoscenza scientifica; per modo che quel semi-accorgimento della pag. 502 può essere considerato come una causa senz'effetto, come una potenza senz'atto, cioè come un non-accorgimento.

Ora, prima di mostrare questo difetto di accorgimento in Rosmini, nella sua prefazione alla Logica, proverò che Hegel voleva che a quelle due introduzioni si attribuisse un valore puramente *storico*, e non altro. Mi contento di poche citazioni.

Sin da principio della introduzione alla Logica Hegel dice (§ 19): « Così questa determinazione (del *pensiero* come oggetto della logica, §§ 19-25), come le altre contenute in questa introduzione (le tre *posizioni* del pensiero — come riflessione filosofica in generale — rispetto all'obbiettività; e il concetto più specificato e la divisione della Logica, §§ 26-83) debbono avere lo stesso valore, cho le altre messe innanzi sulla filosofia in generale (cioè nella prima introduzione, §§ 1-18); vale a dire, che esse sono determinazioni ricavate *da* una idea generale del tutto e *dopo* questa idea generale ».

E nella fine della prima parte della introduzione alla Logica, cioè dopo aver determinato il pensiero come oggetto della logica e prima di determinare le *posizioni*, ecc., Hegel dice (§ 25): « Le seguenti considerazioni (sulle *posizioni*) hanno ancora più l'inconveniente di non potere essere che storiche e fatte a modo di semplice discorso, *räsonnirend*, ecc. ».

E nella fine del § 79, prima di specificare il concetto della logica, cioè di determinare i tre momenti del *logos*, Hegel dice: « Le determinazioni che asse-

gno qui del *logos*, come anche la divisione della logica, sono una pura anticipazione storica ».

E finalmente, nell'*aggiunta* all'ultimo paragrafo della seconda introduzione, prima di cominciare *scientificamente* la logica, Hegel dice: « La divisione che ho fatto qui della logica, del pari che tutti i chiarimenti precedenti intorno al pensiero » (§§ 19-83, vale a dire tutta la seconda introduzione) « è da considerare come una semplice anticipazione, e la giustificazione o la prova di essa può risultare solamente dalla esposizione compiuta del pensiero stesso; perchè provare in filosofia è lo stesso che mostrare, come l'oggetto diventa da se stesso e per se stesso ciò che è ».

Tutto ciò significa in due parole, che la esposizione veramente scientifica della logica incomincia (diciamolo pure una volta anche noi *anticipatamente*) con *la teoria dell'essere*, cioè a pag. 163 (1), o per dir meglio a pag. 165 dove è detto: Il *puro essere* è il cominciamento, ecc. (A. *Qualità*, a. *Essere*, § 86), e non già a pag. 3 del primo volume della Enciclopedia, come ha creduto Rosmini.

Infatti Rosmini va pescando in questo *mare magnum* delle due introduzioni, piglia qua una proposizione, là un'altra, traduce ed esprime il tutto a modo suo, toglie ogni contenuto ai concetti essenziali, di maniera che chi legge può intenderli come più gli pare e piace e imputare ad Hegel le più pazze cose del mondo; poi forma uno schema generale, e dice: — vedete, questo è il sistema di Hegel, le prove mancano da per tutto e invece di prove non abbiamo che una serie di asserzioni! — Nello stesso

(1) Ediz. 1840 e 1843. [Ed.].

modo può accadere che uno, ascoltando il racconto del viaggiatore e intendendolo a suo arbitrio, gli dica: ma io non veggo qui ancora que' paesi di cui tu mi parli, e pure voglio vederli senza darmi l'incomodo di uscire di casa. Posta così la quistione, non può essere risoluta che con l'intervento del panorama o del sonnambulismo magnetico.

Reco qui un esempio che varrà per tutti.

Rosmini legge il § 11 dell'Enciclopedia e lo traduce e l'interpreta così: « Lo spirito, che, in quanto è sensibilità, ha per oggetto cose sensibili, in quanto è imaginazione, imagini, in quanto è volontà, fini, prova in opposizione con queste *diverse* forme della sua esistenza il bisogno della riflessione, il bisogno di fare de' *suoi pensieri* l'oggetto del suo pensiero » (1). Poi dice: vedete, Hegel qui non solo *move da supposizioni gratuite e arbitrarie*, ma *incappa* ne' seguenti *errori fino dalle prime parole:* « Egli *suppone* qui che le sensazioni, le imaginazioni e gli atti della volontà siano altrettanti pensieri, mostrando d'ignorare la distinzione elementare tra il senso e l'intelligenza, tra il volere e il semplice pensare ».

« Egli dice che la riflessione è *in opposizione* con queste diverse forme dell'esistenza dello spirito; ma il fatto si è che la riflessione è anch'essa una facoltà diversa dalle altre, come le altre sono diverse tra loro » (2).

---

(1) *Logica*, pag. 502 [§ 1181].

(2) Immediatamente prima di questo rimprovero, Rosmini ne fa un altro ad Hegel. « Dice (Hegel) che la sensitività, l'imaginazione, la volontà sono diverse *forme* dell'esistenza dello spirito; ma il *vero si è*, che lo spirito non muta di *forme* ed ha una *forma* sola, nella quale ci sono quelle diverse *facoltà* o atttvità parziali di lui ». Ma cosa intende Hegel qui per *forma?* Rosmini non lo dice. O piuttosto dice: per *forma* bisogna intendere ciò che intendo io; dunque Hegel, ammettendo non

« *Enumerando* quelle che chiama *diverse forme dell'esistenza dello spirito,* parla della sensitività, della imaginazione, della volontà, che chiama *pensieri*, e poi *salta incontanente* alla *riflessione*, mostrando così d'ignorare appunto il vero e primitivo pensiero, il quale non è certo nè sensitività, nè imaginazione, nè volontà, nè riflessione, ma precede la riflessione e somministra a questa la materia » (1).

Ed il lettore, con in mano la traduzione e il commento rosminiano, dirà pieno di stupore: Rosmini qui trionfa su tutta la linea! Hegel non sa quel che si dice; *oppone* l'una all'altra cose che non deve opporre, e poi non *distingue* ciò che deve distinguere; ma, *senza guida d'una analisi veramente filosofica, confonde facilmente* tutto in tutto. Ed è anche *singolare, che un filosofo che vuol ridurre tutto al pensiero, nel che ripone l'essenza stessa dello spirito, prenda per pensiero quello che non è pensiero, e poi dimentichi il pensiero primitivo, immediato,* l'INTUIZIONE e la PERCEZIONE, e *salti di sbalzo alla* RIFLESSIONE!!! (2).

Per rispondere convenientemente a Rosmini e al suo lettore, e far cessare lo stupore di ambedue, potrei qui dir loro semplicemente: Hegel nei paragrafi citati dell'Enciclopedia non vuol fare una teorica delle *diverse forme* (o facoltà se così volete) della *esi-*

---

una sola, ma *più forme*, sbaglia. Così la quistione diventa una quistione di parole. Se Hegel ha detto *forme*, e non *facoltà*, doveva avere le sue ragioni; e conveniva che Rosmini, prima di decidere, le avesse esaminate queste ragioni. Così il rimprovero, se ha un significato, è questo: Hegel non intende per forma ciò che intendo io! Ecco tutto il torto di Hegel.

(1) *Logica*, pag. 502, 503 [§ cit.].

(2) *Logica*, l. c.

stenza dello spirito e fondare su quella la *scienza della logica,* ma solo assegnare in termini generali e (debbo pure ripeterlo) *preliminari* la differenza della *riflessione* dalle altre *forme.* Hegel l'ha fatta questa teorica o qualcosa di simile; e prima di stupire avreste potuto darvi la pena di leggere un poco la sua *Fenomenologia* e la sua *Psicologia.* La prima è un grosso volume di 600 pagine circa, ed incomincia appunto con la *intuizione* e con la *percezione* (1); con quella *intuizione* e con quella *percezione*, che voi asserite che egli abbia *dimenticato.* E quel che *è assai singolare* si è: che la intuizione per Hegel è (salvo sempre la differenza del contenuto) appunto quel *pensiero immediato* (lui dice: *sapere immediato, das unmittelbare Wissen*) che voi andavate cercando e non avete saputo trovare. E se non volevate leggere questo grosso volume, potevate ricorrere, poichè vi piacciono tanto i *compendii*, a quello che Hegel fa della fenomenologia nella terza parte dell'Enciclopedia da pag. 249 a pag. 287. In questa terza parte, immediatamente dopo la fenomenologia, avreste anche trovato la psicologia; nella quale avreste veduto non solo la ragione, perchè Hegel dice *forma* e non *facoltà*, e che cosa intende per *forma,* ma vi sareste imbattuti un'altra volta, non solo nella *percezione,* ma subito nella *intuizione*, in generale, come primo grado dello spirito teoretico. Qui avreste potuto anche appagare la curiosità di sapere perchè Hegel parli due volte della *intuizione*, e in che l'intuizione della fenomenologia (detta più specialmente da Hegel coscienza sensibile, *das sinnliche Bewusstsein*) si distingue da una certa intuizione della psicologia

---

(1) *Fenom. dello spirito,* A. I, II, pagg. 71-97.

(detta propriamente, *Anschauung*) (1). Nella stessa psicologia avreste anche veduto che un po' d'*analisi filosofica* ci è anche in Hegel, congiunta a qualche altra cosa, che non è facile di trovare in certi nostri manuali anatomici sulle facoltà dell'anima. Avreste veduto che Hegel, quantunque *accettasse per buone le opinioni declamate dagli spiriti frivoli e illogici,* era giunto a subodorare anche lui, che esistono certe *distinzioni elementari*; come p. e. quella tra il *senso* e l'*intelligenza*, e quell'altra tra il *volere* e il *semplice pensare*. Ma per Hegel distinguere non è separare assolutamente; come porre qualcosa d'*identico* tra le cose distinte non è confondere. Almeno, se io so leggere e la mia qualità di pecora hegeliana non mi fa velo agli occhi, parmi di vedere che la prima parte della psicologia (che tratta dello *spirito teoretico*), incomincia con la intuizione (e il *senso* non ci manca, anzi parmi che sia uno de' gradi — il primo — della intuizione), e finisce col *pensiero,* trattando in tutto ciò di un non so che, che si chiama *Intelligenz* (che non è certo la vostra *intelligenza*, ma è quel tale *identico* che non è identico, e come tale non produce nè *separazione* nè *confusione*), di cui il pensiero (certo per sbaglio) è non so qual grado di sviluppo, ecc. (§§ 445-468). E similmente leggo, che le altre due parti della psicologia (Hegel era appassionato del numero *tre*) trattano dello *spirito pratico* e dello *spirito libero*, e nell'una e nell'altra si discorre del *volere*, e, che è peggio, de' momenti, gradi e che so io, del volere, insino al libero volere (§§ 479-482). Poi viene lo *spirito oggettivo* nel quale il protagonista è lo stesso libero volere. Tutto ciò parmi voglia significare, che Hegel faceva qual-

---

(1) *Enciclopedia*, parte 3.ª, §§ 440-450 e anche i seguenti.

che distinzione (se non anatomica, almeno psicologica) tra il volere e il pensare (1).

Queste cose ed altre ancora dello stesso genere io potrei dire, ma per farle intendere chiaramente a' miei lettori, dovrei oltrepassare il fine principale di questo scritto. Oltre a ciò, se lo facessi, dimostrerei tutto al più che Rosmini, criticando Hegel, ha *dimenticato* la Fenomenologia e la terza parte dell'Enciclopedia. Ma siccome di questa specie di *dimenticanze* Rosmini, come vedremo appresso, ha contratto quasi l'abito, così mi rimango dal continuare. Ciò che importa provare qui, è che Rosmini non solo ha dimenticato qualche altra opera di Hegel, ma la stessa prima parte dell'Enciclopedia: quella stessa introduzione o quelle stesse introduzioni, nelle quali fonda quella sua requisitoria in cinque punti contro Hegel; e, che è più, nella collera della traduzione, ha dimenticato perfino certe parole rilevantissime e aggiunto qualche cosa che non è in Hegel.

Fermiamoci dunque alla prima parte della Enciclopedia, anzi ai primi paragrafi della prima parte, e ripetiamo i punti principali della requisitoria rosminiana. E qui prego il lettore di aver sempre dinanzi agli occhi la traduzione rosminiana del § 11, già citata.

Rosmini dice: « Hegel suppone, che le sensazioni, le imaginazioni e gli atti della volontà sieno altret-

---

(1) Noto qui, chi avesse curiosità di saperli, i tre gradi generali dello sviluppo della *Intelligenza* (spirito teoretico) secondo Hegel:

1. Intuizione { sensazione, attenzione, intuizione }

2. Rappresentazione { ricordanza, imaginazione, memoria }

3. Pensiero { intendimento, giudizio, ragione }

tanti *pensieri*, mostrando d'ignorare la distinzione elementare tra il *senso* e l'*intelligenza*, tra il volere e il semplice *pensare* ». E cita qui, come ne' punti seguenti, i §§ 1-12 dell'Enciclopedia.

Ora vediamo ciò che dice Hegel qua e là in questi paragrafi:

« La filosofia (§ 2) può essere da prima e in generale definita così: la *considerazione pensante* degli oggetti. Ma se è vero, come è, che ciò che distingue l'uomo dall'animale è il pensiero (*Denken*); segue, che ogni cosa umana è umana per questo e solo per questo, che è attuata dal pensiero. Essendo nondimeno la filosofia un modo specifico del pensiero, un modo per cui il pensiero diventa conoscenza e conoscenza come concetto; segue, che il pensiero della filosofia è anche *diverso* dal pensiero che è attivo in ogni cosa umana e che anzi attua in esse l'umanità, quantunque sia identico con esso, e sia *in sè* uno e medesimo pensiero. La differenza dipende da ciò, che da prima il contenuto umano della coscienza, — fondato dal pensiero, — non *apparisce nella forma del pensiero* (*Gedanken*), ma come sentimento, intuizione, rappresentazione, — *forme,* che bisogna distinguere dal pensiero *come forma* ».

Tutto ciò vuol dire, mi pare, in brevi parole, che Hegel distingue in primo luogo pensiero e pensiero. Ci è il pensiero (*Denken*), il quale come contenuto attivo e fondamentale della coscienza umana apparisce in *diverse forme;* e ci è il pensiero (*Gedanken*), che è una, anzi l'ultima e la più perfetta di queste forme. Tutte queste forme (sentimento, intuizione, ecc.) sono pensiero (*Denken*); ma tra esse il solo *Gedanken* è pensiero nella forma del pensiero. Nel sentimento, nella intuizione, nella rappresentazione il pensiero (*Denken*) è *sentito*, *intuito*, *rappresentato*,

ma *non è pensato*; nel *Gedanken* è *pensato*. Il *Gedanken* è dunque pensiero (*Denken*) come il sentimento, l'intuizione, ecc., ma il sentimento, l'intuizione, ecc. non sono *Gedanken*. Qui in somma vi ha distinzione e identità; la distinzione consiste nella forma, la identità nel contenuto. Nel solo pensiero (*Gedanken*) la forma è adeguata al contenuto.

Qui Hegel parla solamente di quattro forme, che sono sentimento, intuizione, rappresentazione e pensiero (*Gedanken*), ed appartengono allo spirito teoretico. Chi ne volesse di più, p. es., anche qualcuna che appartiene allo *spirito pratico* ecc., può leggere ciò che segue:

« Il *contenuto* (§ 3) della nostra coscienza, quale che egli sia, forma la *qualità* (*Bestimmtheit*) de' sentimenti, intuizioni, imagini, rappresentazioni, dei fini, doveri, ecc., e de' pensieri e concetti (*Gedanken und Begriffe*). Sentimento, intuizione, imagine, ecc., sono intanto le *forme* di questo contenuto; il quale rimane *uno e medesimo*, quando è sentito, intuito, rappresentato, voluto, e quando è *solamente* sentito o pure, mescolato a pensieri (*Gedanken*), è sentito, intuito, ecc., o pensato *puramente* (*unvermischt*). In quale che sia di queste forme o nella mescolanza di più di esse, il contenuto è *oggetto* della coscienza; ma in questa oggettività le *qualità* di queste forme *passano al contenuto*; per modo che sembra che secondo ciascuna di queste forme nasca un oggetto particolare; e ciò che in sè è lo stesso, può apparire come un contenuto diverso » (1).

---

(1) Da ciò si vede ancora, che Rosmini ha avuto troppa fretta (vedi la nota a pag. 161) di accusare Hegel di aver detto *oggetto* e non *termine* della sensibilità, ecc.; come se l'*oggetto in generale* (il *Gegenstand*) come oggetto della sensibilità non *apparisse* per Hegel come un oggetto di-

Qui dunque Hegel non *suppone che le sensazioni, le imaginazioni e gli atti della volontà sieno altrettanti pensieri* (*Gedanken*), ma li distingue dai pensieri (*Gedanken*). Il *senso* per lui non è l'*intelligenza* (rosminiana); perchè l'uno e l'altra sono due *forme diverse* del *Denken* come contenuto umano della coscienza. E parimente il *volere* è una *forma*, come il *semplice pensare* (*Gedanken*) è un'altra *forma* del *Denken*; e per questo Hegel non li *confonde in una cosa sola*. La confusione potrebbe consistere solo in ciò: che Hegel considera tutte queste cose, — senso, imaginazioni, ecc., pensieri, ecc., — come *Denken*; come altrettante *forme* dello stesso *Denken*; ma che volete? Hegel si è fitto in testa che ci sia questo *Denken*. Non vi piace? Padroni; ma quando si tratta di tradurre e d'interpretare le pagine dell'*Enciclopedia*, che non è nostra ma di Hegel, lasciatelo stare, nè, confondendolo col *Gedanken*, vogliate far dire ad Hegel ciò che Hegel non si è mai sognato di dire. E poi, voi ammettete un non so che, *in cui ci sono le diverse facoltà* o *attività parziali* dello *spirito*, e chiamate questo non so che: *forma*, *forma* unica, immutabile, ecc. Che meraviglia dunque che Hegel ammetta anche lui il suo *alcun che d'unico*, *d'identico*, ecc.? Questo *non so che* voi lo chiamate *forma*, Hegel lo chiama *Denken*; voi l'intendete in un modo, Hegel l'intende in un altro modo. Ciò dipende dalla diversità de' gusti; ma il certo è che in Hegel il *Denken* ci è, e voi non potete toglierlo di *soppiatto* e di *contrabbando*. Ma si dirà: « Voi forse avete ragione, perchè Hegel qui parla chiaro ed è impossi-

---

verso da quello dell'intelligenza (rosminiana). Anche qui predomina la questione di *parole*; perchè Rosmini non dice cosa intende Hegel per oggetto della sensibilità e per oggetto dell'*intelligenza*.

bile di frantenderlo. Ma rimane sempre la difficoltà di conciliare i passi citati da voi con quello citato da Rosmini. Hegel infatti, secondo Rosmini, dice che lo spirito *prova il bisogno della* RIFLESSIONE, *il bisogno di fare de'* SUOI PENSIERI *l'oggetto del suo pensiero.* Ora che cosa sono qui i *suoi pensieri* come oggetto del pensiero (della riflessione), se non appunto le sensazioni, le imaginazioni, i voleri, ecc.? Dunque è evidente che Hegel considera qui tutte queste cose come *pensieri,* e però *confonde ogni cosa in una sola* ».

E quando pure Hegel dicesse *i pensieri*, non ci sarebbe poi tanto da scandalezzarsene. Se tutte quelle cose sono pensiero e forme del pensiero come *Denken,* potrebbe egli chiamarli *pensieri*, senza poi dire una *scempiaggine* tanto madornale. Se in esse ci è il *Denken*, se esse sono *determinate* e *penetrate* dal *Denken,* che gran male sarebbe il dirle *pensieri*, purchè si badi a distinguerli da quelle cose che sono, direi, *doppiamente* pensieri o pensiero, cioè e come *forma* e come *contenuto*, dai pensieri propriamente detti? E pure *quell'uomo*, che non ha il dono dell'*analisi veramente filosofica*, mostra qui, anche nell'uso dei vocaboli, maggiore scrupolo che non mostri Rosmini nel tradurre; come se prevedesse di potere essere franteso e giudicato proprio nel modo che l'ha franteso e giudicato Rosmini. Il luogo anche per questa ragione merita di essere trascritto per intero; Hegel dice così:

« È detto antico, divenuto triviale, che l'uomo si distingue dall'animale pel pensiero (*Denken*). Può sembrare una trivialità il ricordare questa antica credenza; ma dovrebbe anche parere cosa singolare l'esserci questo bisogno di ricordarla. E che ci sia questo bisogno, si vede quando si considera il pre-

giudizio del nostro tempo; il quale separa il *sentimento* e il *pensiero* (*Denken*) l'uno dall'altro in modo che essi siano opposti e così nemici tra loro, da doversi dire che il sentimento, e specialmente il religioso, venga contaminato, snaturato, anzi affatto annientato dal pensiero, e la religione e la pietà non abbiano essenzialmente nel pensiero la loro radice e luogo. Quando si fa questa separazione, si dimentica che l'uomo solo è capace di religione, e che l'animale non ne ha alcuna, come non ha nè dritto nè moralità.

« Quando si separa così la religione dal pensiero (*Denken*), si suole avere in mente il pensiero, che può essere indicato come *riflessione* (*Nachdenken, ripensare*), — il *pensiero riflesso*; il quale ha per suo *contenuto* e reca a coscienza *pensieri* (*Gedanken*) come tali. La negligenza nel conoscere e considerare la differenza che la filosofia assegna in modo preciso a proposito del pensiero, è la cagione che produce le opinioni e i rimproveri più grossolani contro la filosofia. In quanto solo l'uomo ha religione, dritto e moralità, e per questa sola ragione, che è essere pensante, dico, che nelle cose religiose, giuridiche e morali, — si tratti di sentimento e di fede o di rappresentazione, — il *pensiero* in generale (*Denken*) non è stato inattivo; in tutte queste cose sono *presenti* e *contenute* l'attività e le produzioni del pensiero. Ma altro è avere tali sentimenti e rappresentazioni *determinate* e *penetrate* dal *pensiero* (*Denken*); altro è aver *pensieri* (*Gedanken*) *sopra* questi sentimenti e rappresentazioni. Per questi pensieri *sopra* quelle forme della coscienza, prodotti dal *ripensare*, s'intende la riflessione, il ragionamento e simili, e poi anche la filosofia » (§ 2).

È chiaro codesto? Il pensiero o i *pensieri*, come

dite voi (sentimento, fede, rappresentazione, ecc.), che sono oggetto della riflessione, non sono distinti qui dal *semplice pensare* e dal ripensare?

Ma *come* dunque Rosmini ha potuto sbagliare? Che ha sbagliato è certo; rimane a vedere la cagione dello sbaglio. E la cagione è, l'ho accennato innanzi, quel che si potrebbe dire anche uno sbaglio, se non fosse qualcosa di peggio. Tradurre una parola per un'altra può essere uno sbaglio, sempre però sino a un certo punto: ma se chi sa di latino traduce verbigrazia: *illum patrem, que' padri,* e cose simili, aggiungendo a piacere oltre la desinenza del plurale anche qualcuno degli aggettivi possessivi, *mio, tuo, suo,* ecc., e dicendo finalmente *illum patrem* = *que' suoi padri*; — in questo caso, dico, non si tratta più di sbaglio, ma (viva il vero sopra il rispetto dovuto a Rosmini, che per me è da meno del vero!) si tratta d'interpolazione, o qualcosa di simile; o se non si tratta di questo, si tratta di sbadataggine, che per un filosofo così accorto e sprezzante qual è Rosmini, è certo un peccato peggiore del primo. Ecco come va la faccenda:

Hegel scrive: « ... *der Geist.... auch seiner höchsten Innerlichkeit,* DEM DENKEN, *Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne* »; cioè, tradotto letteralmente: « che lo spirito procuri soddisfazione anche alla sua più profonda intimità, *al pensiero* (*Denken*), e giunga ad avere per suo oggetto il pensiero (*Denken*) ». Ebbene: Rosmini in luogo di *Denken* ha posto *i suoi pensieri* ed ha tradotto così: « *fare de'* SUOI PENSIERI *l'oggetto del* SUO *pensiero* ». Appoggiato a questa mirabile traduzione, ha detto tra sè: « qui Hegel distingue *il suo pensiero* e i *suoi pensieri*; questi sono l'oggetto di quello. Ma quello non è altro che la riflessione, e la riflessione

può avere per oggetto anche ciò che non è pensiero (non so se dico bene, parlando in nome di chi non vede il *Denken*), come per esempio il senso, l'immaginazione, il volere, ecc.; dunque Hegel intende per i *suoi pensieri* tutte queste cose. Ora si puo dare una cosa più strana di questa? Confondere i *suoi pensieri* co' *suoi voleri, appetiti, immaginazioni*, ecc.! ». E, confortato da questa terribile argomentazione, ha scritto i cinque punti che sapete.

Ma c'è altro ancora. Rosmini dice:

« Hegel afferma che la riflessione è in *opposizione* con queste *diverse* forme della esistenza dello spirito; ma il fatto si è, che la riflessione è anch'essa una facoltà diversa dalle altre, come le altre sono diverse tra loro ».

Ciò che ho osservato più sopra basterebbe a chiarire anche questo punto; perchè, lasciando stare la quistione se bisogna dir *forma* o *facoltà*, è certo che Hegel non considera, nè poteva considerare come *opposte*, nel senso che vuol dare Rosmini a questa parola, ma semplicemente come *distinte* tra loro o *diverse*, se così volete, le *forme* della esistenza dello spirito. Ma ciò che importa notare qui è la *cagione* dello sbaglio rosminiano. Infatti Hegel dice: *lo spirito* in OPPOSIZIONE (*im Gegensatze*; che non significa qui opposizione assoluta) o *semplicemente* DIFFERENZA *da queste forme della sua esistenza* (sensazioni, immagini, ecc.) prova il bisogno della *riflessione*. E Rosmini toglie la frase: O SEMPLICEMENTE DIFFERENZA, *oder blos im Unterschiede von* ecc.) e grida: Hegel qui parla di *opposizione*, non di differenza. E per rendere più chiaro *l'errore intrinseco* del passo di Hegel, per far vedere che Hegel considera come *diverse* quelle *forme* sopradette e come *opposta* ad esse la *forma* della riflessione, rimette a suo piacere,

dopo averlo tolto, il concetto di *differenza,* in modo che ottenga il risultato che vuole ottenere. Infatti dove Hegel scrive: *in opposizione o semplice differenza da queste forme*, ecc., Rosmini scrive: *in opposizione a queste forme* DIVERSE (ecco il trasporto della *differenza* da un luogo in un altro).

Ma perchè dunque Hegel dice: *opposizione o semplice differenza,* e non già puramente *differenza?* Questa è un'altra quistione, che non è qui il luogo di risolvere. Passiamo ad altro.

« ENUMERANDO », continua Rosmini, « quelle che chiama *diverse forme dell'esistenza dello spirito*, Hegel parla della sensitività, della immaginazione, della volontà che chiama *pensieri*, e poi salta..... e dimentica il pensiero primitivo, immediato, l'intuizione..... ».

Hegel non vuole fare qui, come pretende Rosmini, una *enumerazione*, e molto meno una enumerazione compiuta; ma solamente dice che la forma della riflessione (e specialmente della riflessione filosofica) è qualcosa di meglio che le altre *forme*, di cui, come abbiamo veduto, ha parlato innanzi. Ne volete una prova materiale? Leggete: « Lo spirito come *sensitività.....* ha per oggetto cose sensibili, come *fantasia* immagini, come *volere* fini *ecc.* (*und so ferner*) » (1). Ora un filosofo (posso dire che Hegel è un filosofo?) un filosofo che dice *eccetera,* non vuol far una enumerazione scientifica, ma solo apportare esempi. E di ciò era persuaso, credo, lo stesso Rosmini quando traduceva; perchè se non ne fosse stato persuaso, non avrebbe cancellato l'*eccetera,* e scritto semplicemente: *sensitività*, *fantasia*, *volontà.* Il suo intento

---

(1) *Enc.* § 11. [Ed.].

era di dimostrare che Hegel non è un filosofo *analitico*, un filosofo che sa *enumerare*; dunque bisogna a sacrificare l'*eccetera*. Fatto questo sacrifizio, Rosmini dice: « *ecce homo!* mio Dio, non più che quattro facoltà dello spirito, la sensitività, la immaginazione, la volontà e la riflessione! Ma dove è dunque l'intuizione? »

E l'intuizione anche ci era; ma Rosmini l'ha sacrificata come l'*eccetera*. Hegel dice: « Lo spirito come sensitività e *intuizione* ha per oggetto, ecc. (*der Geist als fühlend und anschauend*, ecc.) ». E Rosmini cassa l'*anschauend* e scrive semplicemente: « lo spirito come sensitività ha per oggetto, ecc. ». Capisco, che l'*intuizione* di Hegel non è forse quella di Rosmini; ma ad ogni modo la parola ci è in Hegel, e Rosmini prima di appellarne al sapere *primitivo*, *immediato*, ecc., poteva dire: Hegel scrive *sensitività* e *intuizione*, dunque deve esserci un'*intuizione*, almeno di nome, nel suo sistema. Ma se l'avesse detto, se l'avesse fatto sospettare per poco anche al lettore, il *ciarlatanesimo* di Hegel avrebbe corso un brutto rischio (1).

Credo che questo saggio basti a far vedere anche ai più increduli come Rosmini legga, traduca e interpreti Hegel. Trascrivo qui per ogni buon fine l'intero passo di Hegel, tradotto letteralmente, sottosegnando le parole tolte da Rosmini.

---

(1) Noto qui un'altra omissione di Rosmini. Nel passo citato Hegel dice non solo: *in opposizione o semplice differenza da queste forme della sua esistenza* (dello spirito), ma aggiunge: E DE' SUOI OGGETTI *(und seiner Gegenstände)*. E Rosmini cassa quest'aggiunta. Perchè? Per poter dire: Hegel confonde l'*oggetto* col *termine*, parla di *forme* della esistenza dello spirito (di *facoltà*); ma non di *forme* dell'*oggetto*, ecc.; dunque per lui tant'è l'oggetto come oggetto dell'intelligenza *(oggetto* rosminiano), quanto come oggetto del senso o dell'immaginazione *(termine* rosminiano). Che bel modo di confutare i filosofi!

« Determinato più particolarmente, il bisogno della filosofia è questo: che lo spirito, — il quale come sentimento e *intuizione* ha per oggetto cose sensibili, come fantasia immagini, come volere fini, *eccetera*, — in opposizione *o semplice differenza* da queste forme della sua esistenza e *dei suoi oggetti*, appaghi anche la sua più profonda intimità, il *pensiero* (*Denken*), e giunga ad avere per oggetto il *pensiero* » (*i suoi pensieri* di Rosmini). « *Così egli* VIENE A SE STESSO, *nel più profondo senso della parola; perchè il suo principio, il suo puro essere-se-stesso* (*Selbstheit*), *è il pensiero* ».

II. Pare che io mi sia allontanato molto dal soggetto principale del discorso; eppure non è vero. Tutta questa diceria, metà grammatica e metà filosofia, era necessaria per far comprendere come sia nata nella mente di Rosmini la proposizione: *le idee si muovono*, ecc.

La considerazione *pensante* degli oggetti, lo spirito che ha per oggetto il pensiero (*Denken*), il suo puro *essere se stesso*: tale è la filosofia per Hegel. Ora il *Denken* per Hegel è (temo di dire uno sproposito) tutto in tutto: è *essere, essenza, concetto*, ed hai la logica; è *questo, questo e questo*, ed hai la filosofia della *natura*; è.... vattel' a pesca, ed hai la filosofia dello *spirito*. E similmente come essere è *qualità, quantità, misura*; come essenza è altro, altro e altro, e così via via come concetto. Nello stesso modo come qualità è *puro essere, esserci e essere per sè,* ecc. Il *Denken* come vedete, è dunque di un' attività prodigiosa e *sui generis*; perchè è tante cose insieme, eppure è sempre lo stesso *Denken*. Questa attività è il *movimento* del *Denken*; e ciò che è *assai singolare* si è, che il *Denken* è attivo non per virtù al-

trui, perchè egli è tutto, ma per virtù sua propria. Quindi il movimento del *Denken* è un movimento spontaneo (*Selbstbewegung*); cioè, direbbe Rosmini, il *Denken* si muove da sè. A questo movimento tutto proprio del *Denken* corrisponde un poco nella vita pratica il *Selfgovernment* degl' inglesi, e, se qui fosse il luogo, non sarebbe molto difficile mostrare che chi nega il primo non può logicamente ammettere il secondo.

Ora, questo *Denken* che si muove da sè, che è tutto, *logos, natura, spirito, Dio* (vedete che bestemmia!), che cosa diventa nelle mani di Rosmini? Diventa un oggetto, non altro che un oggetto, un *Gegenstand* (*termine!*), come ce ne sono tanti, che si presentano alla coscienza, alla riflessione, al pensiero come facoltà di pensare; eccetera. Imperocchè dovete sapere che Rosmini ha finalmente ritrovato il *Denken* al § 17 dell' *Enciclopedia;* ma dopo la metamorfosi dei *suoi pensieri,* il *Denken* si è anche lui trasfigurato, ed è divenuto il numero singolare dei *suoi pensieri* medesimi con l'aggiunta dell' *oggettivazione.* Forse io sbaglio, ma ecco come io credo che abbia ragionato Rosmini, interpretando Hegel:

« Che cosa è il *Denken* per Hegel? È il *pensiero come oggetto del pensiero.* Ora oggetto del pensiero (*riflessione*) può essere non solo il pensiero (*i suoi pensieri*), ma anche le sensazioni, le immaginazioni, gli atti della volontà, eccetera. Dunque il pensiero (*i suoi pensieri*) come oggetto del pensiero non è altro che un oggetto, come è oggetto anche la sensazione, l' immaginazione, il volere, e simili. Ma il pensiero secondo Hegel, si muove e si muove da se stesso. Dunque il pensiero che si muove non è altro che un *oggetto che si muove.* E però (1) posso dire:

(1) Rosmini, *Log.*, pref., XXXIX e seg.

quest'oggetto, che è il pensiero stesso come oggetto, si muove, e muovendosi compie quei *tre lavori* che sono *l'oggetto* della logica, della filosofia della natura e della filosofia dello spirito (1). Ora è possibile dire una *scempiaggine* più grossa di questa: che un oggetto (un *Gegenstand*) si muove da sè, lavora da sè, e lavorando diventa *logos, natura e spirito?* E se il pensiero, che è un oggetto del pensiero, come è il volere, l'immaginazione, la sensazione; se il pensiero diventa tutto questo; perchè non potrei dire io che la sensazione, la immaginazione, il volere hanno la stessa virtù di diventar tutto? *Chi mai, se non ha perduto la vista*, potrà accordare a costui, che il pensiero che è l'*atto del soggetto intelligente* (3), diventi Dio, l'universo e ogni cosa? »

E qui siam da capo coi *suoi pensieri.* SINGOLARE: il *pensiero si move*; PLURALE: I SUOI PESIERI SI MUOVONO. Ecco spiegata la vera *origine delle idee* nella proposizione: *le idee* ecc. — Più appresso, Rosmini dirà: ma *le mie idee* non si muovono, come mi attesta la mia *osservazione interna*, e invece sono io che passo da un'idea all'altra, cioè sono io che mi muovo: dunque la proposizione di Hegel è *evidentemente falsa.*

È mirabile questa triplice trasformazione del *Denken* nelle mani di Rosmini, nel breve spazio di sei o sette paragrafi della *Enciclopedia.* Nel § 11 il *Denken* hegeliano diventa i *suoi pensieri*; nel § 17 diventa un *questo oggetto che è il pensiero stesso come oggetto*; in un altro paragrafo che non ha numero, perchè Rosmini non lo cita, ma che deve essere l'uno o l'altro dei due paragrafi sopra detti, il *Denken* diventa le *idee* è, che è peggio, le idee dell'osserva-

---

(1) L. c., pag. XLVI.

zione interna rosminiana, le *sue idee*. Eppure Hegel dice sempre *Denken* nell'uno e nell'altro (1).

Quest'ultima trasformazione può essere spiegata più particolarmente in due modi.

E in primo luogo, Hegel parla nel § 15 dell'*Idea* filosofica (*Idee*) (2); poi *sàlta* di nuovo a parlar del *Denken* nel § 17; e finalmente nel § 18 ritorna al-l'*Idea* in generale (*Idee*) e ne fa a un di presso una cosa medesima col *Denken*. « La idea, dice, si dimostra come il pensiero (*Denken*) assolutamente identico con se stesso; e il pensiero si dimostra a un tempo come l'*attività* di opporsi a se stesso per essere per se stesso, e di essere in quest'altro solamente presso se stesso. Così la scienza si divide in tre parti:

« La *Logica*, o la *scienza* dell'*idea* (*Idee*) in sè e per sè;

« La *Filosofia della natura*, o la scienza dell'*idea* nel suo *essere altro*;

« La *Filosofia dello spirito*, o la scienza dell'*idea*, che dal suo *essere altro* ritorna a sè ».

E Rosmini (citando tutti questi paragrafi) espone, come ho già fatto vedere, così: « Quest'oggetto » (*die Idee* o *das Denken*) « quest'oggetto che è il pensiero stesso come oggetto, si *move*, e movendosi compie tre lavori; che sono la logica, e le altre due parti della filosofia ».

È probabilissimo che Rosmini abbia pescato qui il *movimento delle idee*. Egli avrà detto: il pensiero o l'idea secondo Hegel è un'*attività*, che esce da sè e ritorna in sè, come io, che sono in casa, esco di casa e ritorno in casa. Ma questo si dice *muoversi*: dun-

---

(1) Questa triplice trasformazione si vede nelle pagg. 502, XXXIX e XLIII della *Logica* di Rosmini.

(2) Nel § 16 espone il *concetto* dell'Enciclopedia e la sua differenza dalle enciclopedie ordinarie come *aggregati* di scienze.

que la Idea (plur. *idee*), in quanto è attiva, *si muove* da sè: come io mi muovo da me quando fo una passeggiata a piedi.

Ma poniamo da banda lo scherzo, chè nol comporta il soggetto del discorso. Io non voglio qui dire, che Rosmini abbia fatto male a tradurre *movimento* invece di *attività*; perchè Hegel stesso si esprime così esplicitamente, se non in questo in altri luoghi. Ma il male può essere nel modo d'intendere il movimento. Se per movimento s'intende il movimento materiale, il movimento come *apparisce* nello spazio e nel tempo, o solo nel tempo, il movimento come passaggio da un luogo ad un altro, e cose simili, Hegel ha tutti i torti del mondo, e Rosmini ha ragione di dire: ma non sono le idee o l'idea, sono io quello che mi muovo e *passo* da un'idea ad un'altra: — come se la coscienza in generale fosse, per così dire, lo spazio; le idee altrettanti punti fissi a stazioni, e l'io il viandante. — Eppure Hegel si esprime con tal chiarezza intorno a questa materia, che è assai difficile non capirlo. Nella seconda introduzione all'Enciclopedia non solo ha espresso nettamente ciò che intende per pensiero distinguendolo da ciò che vuole Rosmini; ma ha assegnato anche i tre momenti del *metodo logico* il quale, mi pare, ha qualche somiglianza col *movimento* del pensiero stesso. E in ciò Hegel ha avuto la gran fortuna di essere il precursore di Rosmini; il quale parla anch'egli, a suo modo, dei tre *momenti* del pensiero (*delle tre maniere del pensare*), chiamandoli quasi con le stesse parole e quasi determinandoli nella stessa guisa di Hegel; ammette un certo *sviluppo del pensare,* uno sviluppo che ha quelle tre *maniere* o momenti, ecc. (1); talmente che

---

(1) Rosmini, *Log*,, XXXIII e seg.

leggendo quel capitolo della sua Prefazione, prima di quello in cui è accusato Hegel, io credeva che Rosmini si fosse intedescato un poco anche lui. *Sviluppo* e *movimento* (del pensiero) non sono poi cose tanto disparate tra loro. — Ma checchè sia di ciò; il vero è che Rosmini, prima di dichiarare *falsa* e *arbitraria* quella *proposizione* di Hegel, dovea per scansar ogni equivoco dire, che cosa intende costui per *pensiero* e per *movimento* del pensiero. Non avendolo detto, egli corre il pericolo di confutare non il vero Hegel, ma un Hegel posticcio.

Il secondo modo di spiegare la trasformazione del *Denken* nelle *sue idee*, è questo:

Rosmini dice: « la proposizione *le idee si muovono, si mutano, si sviluppano* come il germe d'un fiore che si svolge nella pianta ». Oltre a ciò dice: *idee* e non già *idea* (*Idee*). Paragonando dunque questo passo con un altro antecedente (pag. XL) dove egli, esponendo Hegel, dice: « il *movimento* (1) nella sfera del concetto » (*Begriff*) « è uno *sviluppo*, pel quale solo si pone ciò che è già in sè.... *come una pianta che si svolge dal germe nel quale è contenuta* », io posso anche conchiudere che nella celebre proposizione: *le idee si muovono*, ecc., si tratti del *movimento dei concetti* (*del concetto* direbbe Hegel).

Ora, ritornando al vero punto della presente quistione che è di puro fatto, è evidente che, comunque si voglia intendere la trasformazione rosminiana del *Denken* nelle *sue idee*, la *proposizione* del movimento non è il *punto di partenza, il cominciamento* (*Anfang*) o il *principio*, come vuole Rosmini, della Logica hegeliana. Hegel assegna il *cominciamento* della Logica,

---

(1) Del *questo oggetto che è il pensiero stesso come oggetto!*

come ho notato innanzi, nel § 86 dell'*Enciclopedia:* « Il puro essere è il *cominciamento*, perchè ecc., »; e se nelle due Introduzioni parla di *movimento*, di *sviluppo*, ecc., ciò è detto preliminarmente, provvisoriamente, anticipatamente.

La divisione della filosofia (corrispondente all'*attività* dell'Idea, § 18) è anticipata; anticipata è la divisione della logica (corrispondente alla attività dell'Idea in sè e per sè, § 83); e tale è anche la stessa divisione della prima parte della logica, della teoria dell'*essere* (§ 85 *Aggiunta*). Tutte queste divisioni sono giustificate nello stesso processo della scienza; sono, direi, il risultato continuo di questo processo. Se io dicessi a Rosmini: voi, maestro, cominciate un capitolo della vostra prefazione con lo stabilire tre maniere di pensare; il pensare *comune*, il *dialettico* o *critico* e l'*assoluto* (che Hegel direbbe *astratto* o dell'*intendimento*, *dialettico* o *negativo-razionale*, e *speculativo* o *positivo-razionale*); e la prova di questa divisione? Rosmini mi farebbe rispondere da un suo scolaro; la prova è stata già data in altre opere o sarà data appresso. E similmente leggo alla prima pagina dopo la prefazione: « *Logica — Introduzione* — I. *Definizione della logica* — § 63 (1 della Introduzione): « *La Logica è la scienza dell'arte di pensare* ». E immediatamente appresso: « § 64 ecc. ». Ebbene, come va questo? Perchè la logica è la *scienza dell'arte* ecc.? La risposta dovrebbe essere la stessa, purchè non si volesse asserire che le definizioni siano tante proposizioni evidenti per se stesse, tanti A = A, che non abbiano bisogno di essere provate. Ma se la cosa è così, perchè maledite Spinoza? — Ora il caso di Hegel è identico alla *ipotesi* che ho fatta sopra Rosmini, eccetto questo; che il modo di provare di Hegel è diverso essenzialmente da quello di Rosmini.

Non so se Rosmini *prova* le definizioni, se crede che si debbano provare; quello che so è, che Hegel non pone le definizioni come fondamento della scienza, ma come anticipazioni che vengono provate e giustificate nella scienza stessa.

Se poi la *proposizione* del movimento si vuole intendere nel secondo modo, non so capire come una proposizione della terza parte della Logica possa essere il *principio*, il *cominciamento* o *il punto di partenza* della logica stessa.

III. Lo sbaglio principale e veramente *filosofico* di Rosmini consiste nel non aver saputo esprimere in modo chiaro e preciso questa sua accusa contro Hegel, nel non avere avuto qui piena coscienza del significato dell'accusa. Questa accusa nel suo vero significato vuol dire: io nego il *metodo dialettico*, quel metodo che per Hegel è il *movimento della cosa stessa*. Ma per provare questa sua negazione, Rosmini non dovea dire: « *le idee si muovono* è un punto di partenza gratuito, è una proposizione arbitraria, è una proposizione contradetta dall'osservazione interna ». Il *metodo* non è un punto di partenza, non è una proposizione (definizione, assioma, postulato, teorema, ecc.) che ha un luogo particolare e determinato nella scienza; ma è come l'anima, che non è in questa o quella parte del corpo, e pure è in ciascuna senza cessare di essere ciò che è. Il metodo espresso in una semplice proposizione non è più metodo, processo, movimento; come l'anima considerata in questa o quella parte del corpo non è più anima, ma solo un lato astratto dell'anima. Esprimere il metodo in una proposizione, per vedere se poi questa proposizione è vera o è falsa, è negarlo anticipatamente; perchè con quella espressione voi

non ponete che un solo lato o momento del metodo, il momento che voi chiamate del *pensare comune* ed Hegel chiama *astratto* o dell' *intendimento* (*Verstand*). Voi così escludete arbitrariamente gli altri due momenti, il *dialettico* e lo *speculativo*; e non è meraviglia se il metodo non ci è più, perchè voi con quella esclusione già avete presupposto che non ci sia, che non ci debba essere. Anche a questo proposito Hegel ha parlato assai chiaro, non solo in questa o quella parte dell' *Enciclopedia*, non solo nella *Scienza della logica*, ma nella stessa prefazione alla prima parte del sistema — la *Fenomenologia* — dove mostra la differenza tra la proposizione ordinaria (del *pensare comune*) e la *proposizione filosofica*, in cui solamente sono i tre momenti del metodo. Lo stesso Rosmini ammette una *riflessione superiore* alla riflessione comune (al pensare comune), una riflessione che scopre il difetto della prima e le antinomie, a cui questa conduce; e oltre a ciò ammette un *pensare assoluto*, che *concilia tutte le antinomie;* il quale sarà, credo, una riflessione superiore di molto, non solo alla prima, ma anche alla seconda. Non so se nel *pensare assoluto* di Rosmini ci siano *proposizioni*; ma se ci sono, debbono essere anche d'una natura superiore a quella del pensare comune. E potrebbe darsi, che fossero ciò che Hegel chiama *proposizione filosofica*, o qualcosa di simile, se non nella sostanza, almeno nell'apparenza. Tutto ciò mostra, se non altro, la necessità di non giudicare *il metodo hegeliano* perentoriamente mediante il pensare comune, perchè questo metodo pretende di essere superiore a questo pensare; ma di aspettare che venga il pensare assoluto, o quella riflessione veramente superiore, che sola può giudicarlo e giudicarlo senz'appello, con la condizione

sine qua non di provare prima che essa è ciò che dice di essere. — Rosmini dunque, almeno così pare a me, si è messo sbadatamente all'opera di confutare il metodo hegeliano; l'ha ridotto a una semplice proposizione del pensare comune, e l'ha voluto esaminare con questo pensare, con quella riflessione che *hanno comunemente gli uomini*, come dice egli stesso, la quale però non basta per giudicare un sistema come quello di Hegel. Se il pensare comune, considerato dalla prima riflessione superiore, conduce necessariamente alle antinomie, non potrebbe darsi che la critica di Rosmini contro Hegel fosse una serie di antinomie, e, ciò che sarebbe maggiore sventura, di antinomie senza speranza di conciliazione?

Quanto all'*osservazione interna*, io mi contento qui di notare solamente, che Hegel parla di pensiero (*Denken*) e di *movimento* del pensiero, e pretende che il movimento del pensiero sieno appunto le *determinazioni del pensiero*, le *idee* (le idee che non hanno *origine* o *nascita*). Ora che cosa ci attesta l'osservazione interna intorno al pensiero? Che cosa ci depone intorno al *logos?* Il *logos* è forse oggetto dell'osservazione interna? Questa osservazione ci dice, che il *logos* non si muove (*è inattivo*), e che siamo noi quelli che *passiamo*... forse da un *logos* ad un altro *logos?* — Rosmini, volendo rispondere sinceramente, non potrebbe dir altro che questo: il *logos* e il movimento del *logos*, se ci sono, non sono nè possono essere oggetto dell'osservazione interna; questa è *incompetente* a giudicare il *logos*, non può *deporre* nulla intorno al *logos*; come pura e semplice osservazione non può dire nè che esso si muove nè che non si muove, perchè ella non vede che qua una determinazione, là un'altra, colà una terza, ecc.,

come in un gabinetto anatomico si vede qua un braccio, là una testa, colà un piede, e così via via; al più al più ella può dire che il *logos si è mosso*; perchè altrimenti quelle determinazioni sparse non ci sarebbero. — Rosmini stesso era così persuaso della *incompetenza* dell'osservazione interna a giudicare il *logos* hegeliano, che dove prima avea detto sempre *pensiero e movimento del pensiero* (e così dice anche appresso), quando mette in campo l'*osservazione*, dice sempre *idee e movimento delle idee*. — È facile vedere che qui l'errore è lo stesso di quello notato poco innanzi: cioè il *pensare comune* posto come giudice di ciò che è superiore a questo pensare.

Che cosa dunque dovea fare Rosmini? Proporre al più, ma esprimendola meglio, l'accusa del movimento, senza parlare di *punto di partenza*, *cominciamento*, ecc.; e poi far tacere la voce dell'osservazione interna, frenare la voglia poco filosofica di dare del bugiardo a *quell'uomo* prima di aver provato la esistenza della bugia, e sopra tutto astenersi dal conchiudere troppo presto: « dunque la nuova logica incomincia col darci una prova d'ignorare interamente la natura delle idee, ecc. ». Il che equivale a conchiudere: dunque la nuova logica incomincia con un metodo *arbitrario*, falso, gratuito ecc. — Ma Rosmini l'ha veduto alla prova questo metodo? Ha detto al lettore cos'è? Nè l'uno nè l'altro. E pure la vera *osservazione interna*, a cui egli doveva appellarsi, era appunto questa prova; e prima di averla fatta, gli conveniva di sospendere ogni giudizio. In altri termini, prima di discutere e risolvere in due parole la quistione del metodo, doveva discutere quella del cominciamento (*Anfang*) della logica, e sopra tutto domandare: ma come Hegel, dopo essersi elevato a questo punto estremo dell'astrazione

(al puro pensiero come identico al puro essere) pretende nondimeno che il risultato di questa astrazione abbia un valore oggettivo? Rosmini verso la fine della sua Logica mostra di voler fare questa obbiezione, ma se ne sbriga col dire: Hegel asserisce l'oggettività, senza provarla (1). Egli stesso ha come la coscienza confusa della necessità di trattare la quistione del cominciamento prima d'ogni altra e di mettere il metodo alla prova. Ma come si esprime questa coscienza? « Hegel », dice Rosmini dopo aver *dimostrata* con l'osservazione la falsità del *movimento,* « si mette all'opera di narrare tutto questo movimento dialettico » (*delle idee,* non è vero?); « ma affidandosi alla sua *potente immaginazione filosofica,* i passi che fa fare al pensiero » (alle idee?) « lungi d'apparire necessari, vanno ad arbitrio e a salti ».

Tutto ciò vuol dire il bisogno di mettere alla prova il metodo hegeliano, ed è come la negazione del risultato *certo* e *incontrastabile* della prima accusa. Se Rosmini avesse avuto tanta virtù da dimostrare e convincere se stesso e il suo lettore di aver dimostrato in due parole la impossibilità assoluta del movimento del pensiero (*delle idee*); se avesse creduto veramente alla possibilità di questa dimostrazione innanzi di mettere alla prova il metodo, non avrebbe sprecato il suo tempo a dettare le accuse seguenti. Egli avrebbe detto: per Hegel tutta la scienza con-

---

(1) Vedremo in un altro articolo, quando parleremo del cominciamento *(Anfang)* della logica, che Hegel non ha asserito *sic et simpliciter* l'oggettività, ma l'ha provata, o almeno ha creduto di averla provata in un'opera che precede necessariamente la Logica, il che è diverso dall'asserire. [Quest'articolo, in cui l'autore si proponeva di mostrare il presupposto della Logica hegeliana secondo la *Fenomenologia dello Spirito*, non fu più pubblicato. Cfr. sopra pag. 152 — Ed.].

siste nel *movimento del pensiero*; ma questo movimento è impossibile, come abbiamo già dimostrato; dunque passiamo ad altro. Ma egli ha voluto essere generoso con Hegel, e dopo averlo finito d'un colpo si compiace a distruggerlo a poco a poco, *en détails*; mostrando che i primi passi o movimenti che Hegel fa fare al pensiero sono *salti,* ecc. E il primo *détail* è questo. « Hegel dice di *cominciare* dal pensiero che si move, di narrare questo movimento. Ed ecco che vien fuori con l'*essere!* Or come c'entra l'essere? Come il pensiero *movendosi* si fa essere? Come va che prima il *pensiero* era il *primo,* ed ora il *primo* è l'*essere?* Questo è un salto, non altro che un salto! » E simili cose, che sono un prodigio di sagacità critica e interpretativa. Vedremo che l'essere ci entra e come c'entra, senza che n'esca fuori il pensiero; e che il gran salto l'ha fatto Rosmini: 1. sopra la stessa Enciclopedia; 2. sopra la Logica; 3. sopra la Fenomenologia di Hegel.

IV. Che cosa adunque rimane di tutta questa formidabile accusa di Rosmini contro Hegel? Nulla di buono, se non la prova *evidentemente vera* che egli ha franteso, storpiato e letto sbadatamente Hegel.

Egli ha fatto del *metodo* hegeliano un semplice *punto di partenza,* riducendolo ad una proposizione del pensare comune (del *Verstand*).

Ha confuso l'introduzione o l'anticipazione della scienza con la scienza stessa; e pure sapeva o avrebbe potuto e dovuto sapere, che le proposizioni hegeliane, che egli chiama gratuite e arbitrarie, non sono che semplici enunciazioni de' risultati della scienza.

Voleva provare che Hegel *ignora* la natura delle *idee*; e non ha fatto altro che provare che egli stesso non sa che cosa sia l'*Idea* hegeliana.

Credeva di dimostrare la falsità del *movimento* dell'*Idea*, e non è riuscito ad altro che a confondere l'idea con le *sue idee*, rinnovando l'esempio di quel tale che scambiava Voltaire col suo proprio berretto.

Eppure tutto ciò non è che un piccolo saggio. Se io volessi imitare Rosmini, il quale sin dal principio della prima accusa non dubita di *asserire* una volta per tutte, che il sistema di Hegel è una *serie di asserzioni*, direi: da questo saggio giudicate cosa sarà il resto.

SOPRA ALCUNI GIUDIZI

DI NICCOLÒ TOMMASEO

Dal *Cimento* del 15 novembre 1855, vol. VI, pp. 730-741. [Ed.].

Sopra alcuni giudizi di N. Tommaseo.

Niccolò Tommaseo, in un suo scritto pubblicato nella *Rivista Contemporanea* (1), parlando quasi per incidente di alcune mie osservazioni preliminari sulla critica che Rosmini fa di Hegel nella *Logica*, dice:

« Non sarebbe il Rosmini entrato, cred'io, in lunga guerra per comprovare quant'egli nella *Logica* disse dell'Hegel con parole a dir vero acri troppo e al tedesco e ai pochissimi italiani seguaci di lui; non però più severe del giudizio, che senza prove nè citazioni, ma non senza ragione, ne porta nel *Rinnovamento* il Gioberti. Un difensore dell'Hegel, dimenticando il Gioberti, raccolse i detti del Rosmini severi non badando a quelli che in parte li temperano. Perchè l'italiano filosofo attribuisce ai tedeschi *forza di astrazione*; e dicendo le *corone* dell'Hegel *intrecciate dalle mani della candida gioventù,* non usa ironia, se quell'*entusiasmo* confessa essere *generoso.* Ma il difensore, notando nella versione dal Rosmini data di alcuni passi dell'Hegel una qualche improprietà, o se così piace, sbaglio, non riuscirà a dimostrare che quegli non abbia inteso lo spirito e le conseguenze della dottrina hegeliana; le quali sono dimo-

(1) Vedi **Tommaseo**, *A. Rosmini*, nella *Riv. Contemp.* 1855, vol. IV: è una commemorazione del Rosmini, allora morto. — [Ed.].

strate e dalla stessa traduzione corretta, e dalle più compiute citazioni del seguace (di Hegel) ecc. » (1).

Queste poche parole del Tommaseo possono far nascere qualche equivoco nella mente di coloro, che non hanno letto nè il Rosmini, nè il Gioberti, nè l'Hegel, nè il mio articolo; e però credo necessario alcune spiegazioni.

I. Il Tommaseo quasi mi rimprovera, perchè nel raccogliere i detti severi del Rosmini contro Hegel io ho dimenticato il Gioberti: come se io avessi voluto con questa dimenticanza rendere più sinistra la impressione, che quei detti debbono produrre naturalmente in ogni cultore sincero della filosofia. Ma il titolo stesso del mio scritto mi giustifica, senza che io qui aggiunga altro; io non mi proponeva di parlare di tutti i confutatori del sistema e specialmente della Logica di Hegel, ma soltanto di Rosmini. Non so capire come questo proponimento possa nascondere un secondo fine. Notando alcune parole non molto cortesi di Rosmini contro uno de' primi filosofi moderni, era io dunque obbligato a fare la storia di tutte le debolezze umane, che possono essere generate dalle diversità delle opinioni e dei sistemi?

II. Il Tommaseo nota ancora, che io non ho badato ai detti che temperano l'acrimonia e la severità del biasimo. Anche qui è possibile il sospetto d'un secondo fine. Io non ho badato a quei detti, perchè non ci erano, nè ci potevano essere senza contradizione; il biasimo è di tal natura, che non ammette medicamenti. Se io dico ad un tale, professore o scrittore di cose filosofiche: voi non siete nato per essere un filosofo; voi non conoscete le

(1) *Riv. Cont.*, anno III, vol. IV, pag. 25.

prime regole della logica; voi abusate della ingenuità de' vostri scolari; voi non siete altro che un giuocatore di bussolotti, e simili; quali detti possono avere la virtù di temperare questo panegirico? — Ma Rosmini loda i tedeschi! — E che fa questo? Anche quando Rosmini attribuisse ai tedeschi tutte le doti filosofiche del mondo, ciò non direbbe nulla in favore di Hegel; costui dovrebbe essere sempre considerato come una eccezione, e il biasimo crescerebbe in proporzione della virtù speculativa dei suoi compatrioti. La stessa lode d'*ingenuità* e di *generosità* data alla gioventù si trasforma in un vituperio pel maestro; il quale non fa altro che abusare quelle buone disposizioni, per convertire in altrettante pecore i suoi discepoli.

III. Il Tommaseo confessa, che nella versione rosminiana ci è qualche improprietà o sbaglio; ma asserisce poi, che io non riuscirò a dimostrare che Rosmini non abbia inteso lo spirito e le conseguenze della dottrina hegeliana. E pure io credo di avere non solo dimostrato che Rosmini non ha compreso Hegel, ma anche fatto vedere che gli equivoci, in cui egli è caduto, dipendono appunto dagli sbagli della versione. Non dico niente de' difetti che egli crede di scorgere in Hegel e che non ci sono, come p. es. la omissione di alcune *facoltà* o *forme* essenziali dello spirito teoretico; ma ciò che non si può negare è, che Rosmini non ha posto mente alla natura del *pensiero* hegeliano; considerandolo come un atto puramente soggettivo e mettendo nella stessa versione, in luogo del pensiero (del *logos*), i *pensieri* come semplici prodotti della facoltà di pensare, opposti alle intuizioni, alle rappresentazioni, ai voleri, ecc.; e che, confondendo la parte puramente storica con la scientifica nella Enciclopedia, ha avuto

torto di accusare Hegel di *asserire continuamente senza dimostrare mai nulla*. Il Tommaseo vuole una prova che vale per tutte? Rosmini dice che Hegel, dopo aver parlato sempre di *pensiero* e non di altro che di pensiero (nella introduzione alla Enciclopedia, e più particolarmente nella introduzione al Compendio della logica), comincia poi la logica con l'*essere*, ponendolo come di *soppiatto* e di *contrabbando* in luogo del *pensiero*, senza avvertirne prima il lettore. Ora ciò non è vero; l'*essere* di Hegel non è solamente un prodotto dell'astrazione, ma è il risultato finale del movimento dialettico della coscienza. Questo movimento è stato esposto da Hegel in un'opera a parte, che precede necessariamente la Logica, nella *Fenomenologia*. Di questa connessione delle due parti della scienza egli parla non solo nella *Logica* dell'Enciclopedia, ma anche nella *Grande Logica;* e, oltre a ciò, la *teoria dell'essere* principia con una introduzione sul *cominciamento* della scienza; il quale è appunto l'*essere*. Hegel dunque non pone nulla di soppiatto, come vuole Rosmini, e bisogna conchiudere che il filosofo italiano non ha badato nè alla *Fenomenologia,* nè alla *Grande Logica*, nè alla stessa *Enciclopedia*, di cui solo si serve nella sua critica. Il Tommaseo soggiunge, che la stessa traduzione da me corretta e le citazioni più compiute da me fatte dimostrano le conseguenze della dottrina hegeliana, già intese da Rosmini. Ciò è possibile; ma la traduzione genuina e le citazioni dimostrano pure qualche altra cosa, che il Tommaseo non avrebbe dovuto passare sotto silenzio, e questo è: che Rosmini ha fatto dire ad Hegel ciò che Hegel non si è mai sognato di dire.

IV. Il Tommaseo paragona la critica di Hegel fatta da Rosmini a quella che ne fa il Gioberti nel

Rinnovamento, e dice che la prima *non è più severa* della seconda. Mi dispiace di dover rispondere, no; ma il fatto è come dico io. Gioberti parla più volte nel *Rinnovamento* non solo di Hegel, ma anche degli hegeliani, e specialmente de' *giovani hegeliani*, e quantunque dichiari sempre false le dottrine del maestro e de' discepoli, usa nondimeno tali espressioni che sarei stato lieto di leggere nella *Logica* di Rosmini. I detti acri e severi di Rosmini si possono ridurre a questo: Hegel è un giocoliere volgare, e i suoi discepoli, *ingenui* e *generosi*, sono pecore. Ora ecco alcuni detti di Gioberti: « Il sistema filosofico dell'Hegel ha del *vero* e del *sodo* in alcune parti, e argomenta nel suo artefice una *rara finezza di speculazione*. Ma... essendo viziato di panteismo, racchiude i germi di ogni errore.... Bisogna però distinguere le conclusioni del fondatore da quelle di *alcuni* dei suoi discepoli. Imperocchè il *buon giudizio* e l'istinto pratico (come accade agl'*ingegni privilegiati*) ritennèro il primo sullo sdrucciolo delle sue dottrine.... La nuova scuola hegeliana non manca certo di vena e di *dottrina*, ma, ecc... Quella imparzialità serena e tranquilla che è propria della vera scienza trovasi nei primi hegelisti (1)... — L'hegelianismo primitivo è ricco di *sodi* e *profondi* filosofemi, ma ecc. » (2).

V. Il Tommaseo soggiunge: che il giudizio che Gioberti porta di Hegel nel *Rinnovamento* è senza prove nè citazioni, ma *non senza ragione*. Sarei curioso di sapere il perchè di questa asserzione dell'illustre scrittore. Per mostrare che la mia curiosità

---

(1) Lib. I, cap. VII.
(2) Lib. II, cap. VII.

non è senza fondamento, scelgo fra tanti un esempio, e mi appello al giudizio e alla nota lealtà dello stesso Tommaseo.

Gioberti, nel capo settimo del primo libro del *Rinnovamento,* parlando degli *errori che infettano le dottrine popolane,* dice che la maggior parte di essi non ebbero principio in Italia, ma nacquero da due celebri scrittori di oltremonte. Questi due scrittori sono Rousseau ed Hegel.

Il principale di tali errori è, secondo Gioberti, la massima: che *la volontà del popolo è la legge suprema, e che essa non ammette replica nè appello di sorta*; in altre parole: *la sovranità del numero e della moltitudine.* Ora io non so comprendere, come questa dottrina sia una conseguenza del sistema di Hegel. La *ragione* ci sarà, perchè così dice il Tommaseo; ma io non la trovo nè in Hegel nè in Gioberti; anzi, se rifletto bene, trovo il contrario.

Gioberti, dopo avere osservato che « la dottrina politica del Rousseau mancava di una base speculativa ed enciclopedica che le desse forma e valore di scienza, chè le indagini a fior di pelle dei sensisti non meritavano questo nome »; e che « supplì in qualche modo al difetto la scuola alemanna degli hegelisti, la quale è come la metafisica della politica accreditata presso un certo numero di democratici »; conchiude mostrando la necessità di modificare il *pronunziato democratico* nel modo seguente: *la volontà del popolo conforme a ragione è la legge suprema.* Da tutto ciò bisogna inferire, che il *pronunziato* hegeliano e il pronunziato giobertiano sono opposti, cioè che Gioberti riconosce come essenza della legge la *ragione,* ed Hegel la semplice *volontà popolare.* Ma che dirà il Tommaseo, se io gli dimostrerò che Hegel, non che propugnare la *sovranità*

del maggior numero, dice a un dipresso la stessa cosa che Gioberti, e assai tempo prima che l'abbia detta Gioberti?

Ecco in brevi parole ciò che dice Gioberti.

« La volontà di un popolo particolare (come quella di ogni arbitrio creato) può essere e talora non è altro che talento e capriccio. Ella è per se medesima una potenza contingente, relativa, incostante, versatile al falso come al vero, al male come al bene, e quindi sfornita di carattere legislativo; perchè la legge, essendo moralmente obbligatoria, importa qualcosa di apodittico, d'immutabile, di assoluto. Ora, se tale è la volontà individuale, tale altresì dee essere la generale, atteso che il numero non muta l'essenza. Se nei particolari uomini la volontà non è legge, non può meglio essere nell'unione loro parziale a stato di civil comunanza. Chè qui non accade parlare della volontà veramente universale, cioè di quella del genere umano; i cui privilegi importano al filosofo, non al politico, che sotto nome di volontà generale intende quella di un popolo o di una nazione solamente. Oltre che, coloro che stimano infallibile la specie umana non possono averla per tale se non in quanto a lor giudizio ella non si scosta dal vero; tanto che il vero e non l'arbitrio della specie umana è la legge e il giudice supremo ». La volontà del maggior numero non può aver forza assoluta di legge, se non in quanto si conforma colla ragione e col vero. La ragione, adunque, e non la volontà generale è la legge suprema. « Certo si è che la ragione non può pigliare aspetto e valore di legge civile, se non è espressa, circoscritta, adattata alle speciali occorrenze del vivere comune; e a tale intento ella dee avere il concorso dell'arbitrio umano. La volontà degli uomini

è quindi il principio secondario, e come dire il coefficiente della legge ». La ragione esprime l'elemento naturale ed essenziale della legge, e la volontà popolare ne significa la parte accidentale e positiva. « La ragione rivela agli uomini le idee e le cose, dal cui concorso procede l'*ordine immutabile* delle sussistenze. Le idee hanno una immutabilità assoluta, e le cose finite ne posseggono una relativa, in quanto mantengono lo stesso tenore nella presente costituzione del mondo.... La volontà generale vuole adunque essere subordinata al sovrano imperio e alla necessità ineluttabile delle idee e delle cose.... L'arbitrio non può nulla contro il giusto e l'onesto; non può nulla contro le condizioni naturali della lingua, della schiatta, della consuetudine, del territorio; nè quindi contro quel grado di nazionalità, unione, indipendenza, franchezza, uguaglianza, e via discorrendo, che si confanno a un dato luogo e tempo ».

Prima di vedere ciò che dice Hegel, giova anche riferire il giudizio che Gioberti porta di Rousseau. Dopo aver notato tutto il male che produsse la dottrina del filosofo di Ginevra, col fondare gli ordini civili in una convenzione arbitraria e col conferire al maggior numero il sommo potere, egli dice: « Tuttavia, da un altro canto, Rousseau contribuì a promuovere le buone parti delle seguenti rivoluzioni, a imprimere profondamente negli animi i vilipesi diritti delle plebi e delle nazioni, a ritirare le istituzioni viziate verso gli ordini naturali, avvegnachè si sviasse nel fermare i termini di questo ritiramento. Molte preziose verità si rinvengono nella scuola democratica fondata dal ginevrino » (1).

---

(1) Pag. 121-131 [ed. Parigi, Crapelet, 1851. — Ed.].

Tutta la teorica di Gioberti si riduce come si vede, a distinguere nella legge due elementi: l'uno necessario ed assoluto (la ragione o le idee), l'altro contingente e relativo (l'arbitrio umano). Dove manca uno di questi due *coefficienti*, non ci è vera legge. L'errore di Rousseau consiste nel non aver riconosciuto la necessità del primo elemento.

Ora ecco la dottrina di Hegel.

Kant, com'è noto, pose l'autonomia o la libertà assoluta della volontà come fondamento del dritto e della morale; ma la sua teorica non oltrepassa il concetto della volontà *formale*, perchè non determina speculativamente il contenuto di quella. Egli dice: perchè l'uomo sia veramente libero, la volontà non deve volere che se medesima. In ciò consiste la *forma*, la quale è come una condizione negativa della libertà; è nella morale ciò che il principio di contradizione è nella logica. Ma, se si domanda a Kant: quale è la *essenza* della volontà? — la sua risposta non ha alcun valore scientifico. Ora Hegel cercò di risolvere il problema, distinguendo nella libertà una doppia determinazione: cioè il contenuto o l'*oggettività* della libertà, e la *forma*; nella quale il soggetto operante ha coscienza di sè come attività particolare: tanto che la forma si può dire l'*interesse* del soggetto nell'azione, mentre che il suo opposto, cioè il contenuto o l'essenza, è l'interesse della ragione. Kant non riuscì a determinare il contenuto della volontà, cioè la ragione, perchè questa per lui non è altro che un *ideale*. Per Hegel, al contrario, la ragione è l'Idea stessa, cioè la realtà concreta e insieme universale: il fondamento e principio di ogni realtà. Da questa distinzione risultano, secondo Hegel, i tre seguenti momenti, come forze attive dell'organismo politico:

1. Le leggi della ragione o del dritto in sè sono la libertà reale e oggettiva; tali sono la libertà della proprietà e la libertà della persona; quella delle professioni e dell'industria in generale. Tali sono i diritti anteriori ad ogni legge o costituzione scritta, e che questa espone solamente e riconosce. (Lo stesso Gioberti dice: gli statuti e gli ordini positivi che un popolo elegge non possono contradire alle dette parti — all'elemento assoluto e immutabile — ma deggiono anzi porre in esse la ragione e il fondamento loro; al che mirano i preamboli e le dichiarazioni usate precedere o accompagnare le costituzioni popolari in Francia e in America. Niuno meglio espresse questa riserva di Francesco Lamennais che scrisse « la repubblica francese riconoscere certi diritti e certi doveri, che non dipendono dagli ordini positivi, ma loro precorrono e sovrastano ») (1).

2. Il secondo momento, opposto al primo, è l'attività che *esprime* ed *attua* la legge, cioè il governo in generale (potere legislativo ed esecutivo).

3. Il terzo è l'accordo tra la volontà oggettiva e la soggettiva, tra la essenza e la forma, cioè la vera realtà della legge (2).

L'attività pratica del governo in generale, dice Hegel, in quanto appartiene ad una volontà soggettiva che *risolve e decide*, è opposta alla libertà oggettiva. Sia legislativo, sia esecutivo, il potere ha sempre un tal carattere d'opposizione alla libertà reale. Negli stati liberi suole avvenire che non *tutti*, ma *molti* o *alcuni* solamente partecipano alla *decisione*, ossia alla sovranità. Ma ai *molti* s'oppongono altri molti. Ora il concetto della moltitudine, secondo

---

(1) O. c., pag. 182.

(2) *Fil. d. Stor.*, 2.ª ediz., pag 536-537.

la ragione, è la *totalità* de' cittadini; e da ciò séguita, che quando soltanto *alcuni* decidono, ognuno vuole partecipare a ciò che deve essere legge per lui e per tutti. Quindi nasce un conflitto nella società e nello Stato. Parimente, quando i *pochi* rappresentano i *molti*, vi ha opposizione tra la volontà de' pochi e la libertà oggettiva; alla quale non è meno opposto il dominio della *maggioranza* sulla *minoranza* (1).

Tutto ciò dimostra, mi pare, che Hegel considerando la volontà oggettiva, cioè la ragione, come essenza costitutiva della legge, contradice espressamente alla dottrina di Rousseau, e dice piuttosto la stessa cosa che Gioberti, se non nelle parole, certo nella sostanza. Ma l'accordo fra i due filosofi è anche più evidente in ciò che lo stesso Hegel dice di Rousseau: — Rousseau ha detto, che la libertà è l'essenza dell'uomo; che rinunziare alla libertà è lo stesso che rinunziare all'essere dell'uomo. E però chi rinunzia alla libertà, rinunzia non solo a' suoi diritti, ma anche a' suoi doveri. Lo schiavo non ha nè diritti nè doveri (2). Laonde Rousseau afferma: che importa principalmente « di trovare una forma di associazione la quale difenda e protegga, con tutta la forza comune, la persona e i beni di ciascuno individuo, e mediante la quale ciascuno, associandosi a tutti, non obbedisca che a se medesimo, e rimanga così libero come era prima » (3). La soluzione di questo problema è il *contratto sociale*. Questo principio, posto astrattamente, è giusto, ma dà luogo ad equivoci. L'uomo è libero, e la sua natura sostanziale

---

(1) Loc. cit.

(2) *Du contrat social*, liv. I, chap. IV. — [Ed.].

(3) Ibid., liv. I, ch. VI. — [Ed.].

è la libertà; ed essa non solo non viene distrutta dallo Stato, ma è realmente costituita da quello. La libertà naturale, la disposizione alla libertà, non è la libertà reale, imperocchè la libertà diventa reale solamente nello Stato. — Quando si dice: *volontà universale,* non bisogna intendere sotto questo nome la somma delle volontà individuali o la volontà della maggioranza; la vera volontà universale è la volontà *razionale* e la *sovranità non consiste nel numero, ma nella ragione.* Là dove una maggioranza impone la sua legge alla minoranza, non vi ha libertà. La libertà è il pensiero (l'idea, la ragione); e chi spregiando il pensiero, parla di libertà, non sa quello che dice (1).

Hegel nella esposizione della dottrina politica di Fichte dice: « Kant è stato il primo a fondare il dritto nella libertà; ed anche Fichte nel dritto naturale pone la libertà come principio. Senonchè la considera, *come fece Rousseau, nella forma dell'individuo particolare* ». Secondo questo sistema, « l'*universale* (la ragione, le idee) non è lo spirito e la sostanza del tutto, ma una potenza esteriore e negativa, opposta agli individui. Lo Stato non è compreso nella sua essenza, ma solamente come una *condizione giuridica,* cioè come *una relazione esterna di esseri finiti con esseri finiti*; lo Stato si *compone* di più individui; quindi la principale destinazione della sua attività è di limitare, mediante la libertà generale, la libertà di quelli. Così gl'individui conservano sempre una disposizione negativa ed ostile gli uni contro gli altri; i legami di oppressione si rendono sempre più forti; mentre al contrario lo Stato secon-

(1) *Storia d. Fil.*, vol. III, pag. 477-478.

do il suo vero concetto non è altro che l'attuazione della libertà » (1). E intanto Gioberti dice de' giovani hegelisti: « che le loro dottrine sono per lo più negative, e tendono per ultimo costrutto a *riporre, come Protagora, nell'individuo la misura di ogni cosa.* Il che in politica è la *guerra di ciascuno contro tutti e di tutti contro ciascuno*, essendo che l'individualismo eccessivo è tutt'uno con l'arbitrio tirannico d'un solo o del maggior numero » (2). — Tutto ciò sarà vero in particolare di questo o di quell'autore; ma non si può affermare, senza negare l'evidenza dei fatti, che tale sia lo spirito dell'hegelismo, che tale sia la teoria di Hegel.

Nè si dica, che *l'istinto pratico e il buon giudizio abbiano ritenuto* qui Hegel *sullo sdrucciolo delle sue dottrine e l'abbiano ridotto a temperarle*; il che in altri termini significa che il maestro sia stato meno logico de' suoi discepoli. Quella teoria non è una conseguenza più o meno rimota dall'hegelismo, ma l'essenza stessa del sistema; se togli quella teoria, come una *felice inconseguenza* dall'hegelismo, l'hegelismo non ci è più. Infatti, chi potrebbe asserire che il principio della *volontà oggettiva,* dell'*universale concreto,* della *ragione,* della *moralità reale* (Sittlichkeit), opposta così al formalismo morale come all'individualismo non sia il fondamento della filosofia, dello *spirito oggettivo?* E dove mai Hegel ha detto, che l'*individuo è la misura di ogni cosa?* Se Hegel non avesse scritto altro che la *Storia della filosofia,* che pure è qualche cosa di buono, questa basterebbe a ribattere ogni accusa di tal genere, specialmente dove egli mostra appunto il difetto e l'equivoco del principio di

---

(1) Loc. cit, pag. 576-577.

(2) Op. cit., I, pag. 124.

Protagora; *l'uomo è la misura di ogni cosa* (1). — Nella stessa prefazione alla *Filosofia del diritto*, Hegel critica una certa forma d'individualismo, tacciandola di arbitrio e di superficialità, e scrive tra le altre cose le seguenti: « Questa superficialità conduce necessariamente — rispetto alla moralità reale, al diritto e al dovere — agli stessi principii dei sofisti, che noi abbiamo imparato a conoscere da Platone » (e nella Storia della filosofia Hegel, parlando di Protagora cita un dialogo di Platone); « a quei principii i quali ripongono il diritto *ne' fini e nelle opinioni soggettive, nel sentimento e nella convinzione particolare*, e da cui ha origine la distruzione non solo della moralità interiore e della retta coscienza, dell'amore e del diritto fra i privati, ma anche dell'ordine pubblico e delle leggi dello Stato » (2). — Questa conseguenza è a un dipresso la guerra di ciascuno contro tutti e di tutti contro ciascuno, di cui parla Gioberti.

Le cose dette innanzi appariscono in tutta la loro evidenza e nella loro forma scientifica appunto in quest'opera, che Hegel pubblicava nella matura età di 50 anni: specialmente nella introduzione, in cui determina il concetto del *volere*, della *libertà* e del *diritto*, e nella terza parte, nella quale tratta della moralità concreta, di cui la vera espressione è lo Stato. Se qui è possibile qualche equivoco per coloro che leggono gli autori con poca attenzione, è questo: che Hegel concede troppo poco all'individuo e molto allo Stato. L'equivoco dipende in gran parte dal confondere facilmente l'idea dello Stato con quella del governo (3). — La brevità di questo ar-

---

(1) Vol. II, pag. 27-29.

(2) Pag. 13-14.

(3) Cfr. anche la mia pref. ai *Princ. di etica* dello Spaventa, pag. XIX. [Ed.].

ticolo non mi permette qui di entrare in materia; mi contento di citare un luogo solo che più fa al nostro proposito.

Hegel è accusato di essere il metafisico del *Contratto sociale.* Ebbene, ecco come egli parla di Rousseau: « Quanto alla ricerca di questo concetto (dello Stato), il merito di Rousseau consiste nell'aver posto un principio, che è *pensiero* non solo nella forma (come l'istinto della socialità, l'autorità divina), ma anche nel contenuto; anzi è lo stesso *pensiero*, cioè il *volere* come principio dello Stato. Se non che, siccome egli non concepiva il volere che nella forma determinata del volere *individuale* (come fece dopo di lui anche Fichte), e il volere universale non come l'elemento razionale in sè e per sè del volere, ma solamente come l'elemento *comune* che nasce da questo volere in quanto è manifesto: così la riunione degli individui nello Stato è un *contratto*, che ha per fondamento il loro arbitrio e consenso espresso; e da ciò l'intendimento deduce poi altre conseguenze, che distruggono il divino e la sua autorità e maestà assoluta. Queste astrazioni, divenute potenti, produssero da una parte uno spettacolo non mai veduto nella storia del mondo: si *volle* rifar tutta da capo e con l'opera sola del pensiero la costituzione di un grande Stato, distruggendo le tradizioni, e istituzioni esistenti e ponendo come unica base il *preteso elemento razionale;* e dall'altra parte, non essendo esse altro che astrazioni senza idee, diedero origine ai piu terribili e scandalosi avvenimenti. — Contro il principio del volere individuale è da ricordare, che il volere oggettivo è l'elemento razionale in sè e nel suo concetto, sia che gl'individui lo conoscano e vogliano, o no; che l'opposto, la soggettività della libertà, il sapere e il volere, ai quali unicamente si

appoggia quel principio, non contiene che un momento solo e perciò parziale dell'*idea del volere razionale,* il quale non è tale, se non perchè è tanto *in sè* che *per sè* » (1).

A tutti questi documenti, tratti dalle stesse opere di Hegel, giova aggiungerne un altro, che ci è dato da uno de' suoi più risoluti avversarii; il quale, sebbene protestante, ha molte idee comuni con Gioberti (2) e non condanna meno di lui tutta la filosofia cartesiana specialmente nella sua ultima forma dell' idealismo assoluto. Esponendo il concetto della *volontà universale* di Rousseau, egli scrive fra le altre cose: « Questo concetto *non ha la più leggiera affinità con la volontà universale di Schelling e di Hegel*; quindi ciò che Rousseau pone come principio e potenza sociale dell'ordine non è altro che la volontà dell'uomo senza una volontà superiore, senza un'autorità, senza un precetto al di sopra di lui; ed è la volontà dell'uomo nel suo puro egoismo, sciolta da ogni scopo morale, da ogni forma o rapporto armonico della vita, che egli debba sforzarsi di attuare; e però è solamente il diritto dell'uomo senza il dovere dell'uomo » (3).

L'errore della dottrina di Rousseau notato da Stahl è generalmente quello stesso, di cui parla Hegel nei luoghi citati; cioè il difetto d'un principio superiore che sia l'essenza e il contenuto della volontà umana, e senza di cui questa non è altro che puro arbitrio e accidente. Se non che Stahl ed Hegel differiscono nel determinare la natura o il concetto di questo principio. Per Stahl esso è la volontà di Dio come

---

(1) Pag. 307-308.

(2) Vedi il Saggio seguente. — [Ed.].

(3) STAHL, *Storia d. Fil. d. Dritto* [2.ª ediz. ted., Heidelberg, 1847], pag. 304.

personalità assolutamente *libera,* nel significato ordinario di questa parola, che vuole perchè vuole e può volere altrimenti; per modo che egli non vuole il bene e il giusto perchè sono tali, ma il bene e il giusto sono tali perchè egli li vuole. Per Hegel al contrario il principio è la stessa ragione, che è insieme universale e concreta, divina e umana: la volontà oggettiva, che è una cosa medesima con la necessità; cioè Dio come legge e pensiero assoluto. Non è il luogo di dichiarare quale di queste determinazioni sia la vera secondo il mio giudizio.

Ciò che importa nella scienza è appunto una tale determinazione. Pare che tra Hegel e Gioberti ci sia minor divario, che fra Hegel e Stahl, perchè tutti e due parlano di *ragione* come fondamento della volontà umana, come elemento essenziale della legge. E pure non è vero. La ragione di Gioberti è per me qualche cosa di inesplicabile o almeno d'indeterminato, non meno della *volontà divina* di Stahl; e questo carattere può dipendere così dalla qualità del sistema come dalla mancanza di alcune parti essenziali di esso, per la morte immatura dell'autore. L'*idea* hegeliana al contrario si *comprende* ed è assolutamente *determinata,* perchè ha una esplicazione logica prima di essere *realtà assoluta.* L'idea giobertiana è appresa immediatamente dall'intuito in quanto crea l'esistente, e il *pensiero* della creazione rimane sempre un'*incognita,* un *di là* della scienza. Questa indeterminazione può produrre facilmente lo stesso effetto della volontà divina di Stahl: cioè di porre l'arbitrio nel luogo della vera necessità razionale.

Mi sarei astenuto dallo scrivere queste poche osservazioni se non si fosse trattato d'un uomo di tanto merito e di tanta fama, qual è il Tommaseo.

A' suoi pari si crede facilmente e non si domanda loro le ragioni di ciò che asseriscono. Così spesso si generano o si moltiplicano i falsi giudizii e le false opinioni intorno ai filosofi e a' loro sistemi (1). Io rispetto e venero quanto altri mai il Tommaseo, ma antepongo la verità ad ogni altra cosa.

---

(1) Nel 1869, a proposito di altre critiche prive di ogni fondamento mosse in Italia ad Hegel, lo Spaventa rammentava questa polemica col Tommaseo di quindici anni prima, e conchiudeva che « in Italia non si ha il diritto di dolersi di coloro che criticano spesso senza leggere, se i nostri maestri han dato l'esempio ». Proemio ai *Princ. di Etica*, p. 8. — [Ed.].

LA FILOSOFIA NEO-CRISTIANA

E

IL RAZIONALISMO IN ALEMAGNA

Dal *Cimento* del 15 febbraio 1854, vol. III, pp. 342-360, dov'è firmato con le sigle *D. L.* Ma che sia dello Spaventa apparisce da un estratto, che ne ho potuto vedere in uno dei volumi miscellanei di Francesco Fiorentino, gentilmente favoritomi dalla sua famiglia. In questo estratto sono aggiunte, di mano dello stesso Spaventa, a pie' di pagina, a' rispettivi luoghi, le indicazioni delle pagine dello Stahl a cui via via si riferisce l'esposizione dall'autore, fatta per lo più con le parole stesse del testo. L'articolo, che è uno dei primi inseriti dallo Spaventa nel *Cimento*, venne scritto in occasione della trad. italiana della *Storia* dello Stahl cit. sopra a p. 93, n. 1. L'autore teneva presente la 2.ª ed. tedesca: *Gesch. der Rechtsphilosophie*, Heidelberg, 1847, ma non senza servirsi, a quel che pare, della traduzione del Torre, che è eccellente [Ed.].

La filosofia neo-cristiana e il razionalismo in Alemagna.

Un filosofo moderno solea dire che un popolo senza filosofia è come un tempio senza santuario; ed applicando questa sentenza alla sua patria, la glorificava sopra tutte le nazioni di Europa, perchè unica in meno di cento anni abbia partorito una tale generazione di sistemi filosofici, che si possa trovare l'eguale soltanto nell'antica Grecia. A questa apoteosi del pensiero speculativo gli uomini pratici solevano rispondere, che tutto il pregio e la realtà della vita non consiste nella intimità della coscienza, ma si dimostra nella grandezza delle istituzioni civili, nella potenza nazionale, nella costituzione dello Stato; per modo che, se è ben poca cosa un tempio senza santuario, non sia degno di maggior considerazione un santuario senza tempio. Checchè sia di questa opposizione tra la vita ideale e la vita reale delle nazioni, la quale più che nella antichità è difficile a conciliare nei tempi moderni, è certo che l'Alemagna, dimentica quasi de' contrasti e delle agitazioni della esistenza terrena, e speculando i segreti della natura e dell'intelligenza, avea creato un nuovo mondo a sua posta, nel quale vivea una vita serena e tranquilla, e ci porgeva la imagine della Dea del poeta:

Ma ella s'è beata, e ciò non ode (1).

---

(1) Dante, *Inf.*, VII, 94 [Ed.].

Un bel giorno, uno de' più eletti sacerdoti di questo santuario dell'intelligenza, mosso da non so quale mal volere contro se stesso e la divinità, che insino allora egli avea magnificato con più che umano entusiasmo, crollò le colonne del superbo edificio, e, novello Sansone, seppellì sotto le rovine se medesimo e tutto l'esercito de' suoi nemici.

Questa falsa divinità era la ragione umana, la quale, quasi morta e pietrificata nelle formole del wolfianismo, rinata e fatta più forte dalle analisi profonde del criticismo, avea trovato in Schelling il suo Platone e il suo Aristotile in Hegel. L'infido sacerdote era Schelling medesimo, il quale dopo aver posto le fondamenta dell'idealismo assoluto ed essere stato compagno e maestro di Hegel, infastidito della sua gloria di grande filosofo a vent'anni, e, parendogli quasi di sopravvivere a quella, rinnegò l'onnipotenza della ragione, e tra i plausi e le speranze grandi di tutti i pensatori ortodossi, i quali vedevano nell'hegelismo la distruzione delle credenze religiose e morali, annunziò un nuovo sistema di filosofia, in cui il principio non era più la necessità razionale, ma l'attività libera di un Dio personale e creatore. Così l'uomo, il quale nel primo amore della scienza si vantava di dover essere un novello Spinoza, promettendo di dare alla inerte sostanza del filosofo olandese la forma e l'attività d'un soggetto conscio di sè, finì coll'essere il fondatore d'una scuola, che intende principalmente a combattere non solo l'hegelismo e lo spinozismo, non solo ogni maniera di panteismo soggettivo ed oggettivo, ma la intera filosofia cartesiana in tutte le sue manifestazioni teoretiche e pratiche.

Stahl appartiene a questa scuola. La quale, siccome Schelling non ha fatto che porre i primi germi,

senza svilupparli in un sistema stabile e compiuto di filosofia (1), ha una unità piuttosto negativa nella guerra che i suoi seguaci hanno mosso contro il razionalismo, anzichè nell'armonia delle teoriche, de' metodi e de' risultati; nè tutti costoro concordano nelle accuse, che fanno ai loro avversari: e taluni p. e. lodano nell'hegelismo certi pregi, che gli altri, forse per naturale eccesso di reazione, non vogliono riconoscere. Di questo numero è Stahl, il quale, se talvolta confessa che nelle opere di Hegel si trovano delle verità utili e delle idee profonde, afferma che ciò avviene a dispetto del sistema e del metodo, e quasi per una felice inconseguenza del genio e dell'artefice. E questa maniera di giudicare apparisce sin nel principio fondamentale della dottrina; il quale è il principio stesso dell'*oggettività*, che gli hegeliani considerano come una conquista della filosofia, come un risultato del metodo e della dialettica di Hegel. Lo stesso Stahl riconosce, che Hegel col suo modo oggettivo ed universale di considerare le cose è riuscito a promuovere ed ampliare il sapere del secolo nei diversi rami, scientificamente e moralmente, sopratutto nell'etica, nella filosofia del diritto e nella politica.

Egli osserva, che in forza del principio razionale oggettivo di Hegel, la potenza morale superiore agli uomini e le istituzioni che essa esige, riacquistano l'autorità che aveano perduta; la famiglia e lo Stato hanno in sè il loro *scopo*, non sono un puro *mezzo* per l'individuo, valgono e sono necessari per se stessi, nè si fondano nella volontà e nel patto degli individui; che Hegel ha combattuto vittoriosamente le teorie false dei suoi tempi: la teoria di Kant (li-

(1) Vedi sopra, pp. 92-93 [Ed.].

bertà dell'individuo e la convivenza degli uomini come unico principio del diritto e dello Stato), la teoria di Rousseau (sovranità della *massa*), la teoria di Feuerbach (la pena come semplice intimidazione psicologica e sicurezza della società), la teoria di Beccaria (inammissibilità della pena di morte). A tutto questo Hegel contrappone, secondo Stahl, la morale autorità della legge e della sua potenza oggettiva, superiore ad ogni soggettività; e però a lui si deve il progresso della investigazione sulla essenza dell'organismo politico e particolarmente della monarchia costituzionale, per avere opposto alla teoria costituzionale, fondata nella meccanica divisione del potere, la unità della potestà politica come potestà regia e sviluppo organico di essa, mentre che non abborre meno dalla teoria feudale e privato-giuridica di Haller (1). Ma tanto bene non deriva nè dal metodo nè dal sistema, i quali sono radicalmente viziosi; nè è da credere che tutti i pensieri d'un intelletto logico e conseguente, quale era Hegel, abbiano tra loro una connessione indissolubile; tutto il falso (e ve n'ha in grande abbondanza) che si trova in Hegel, dipende dalla sua dialettica e dottrina scientifica; tutto il vero dal suo *retto senso* e dalla matura civiltà del tempo in cui visse (2).

Laonde in costui sono da considerare due uomini: l'uomo del senso retto e l'uomo della dialettica; l'uno è l'Ormuzd, l'altro è l'Arimane di quella mescolanza di luce e di tenebre, che si chiama enciclopedia hegeliana; e similmente il principio dell'oggettività, in quanto è applicato dal primo, fa buoni effetti e

---

(1) STAHL, *Geschichte*, etc., pag. 465-467.

(2) *Ibid.*, pag. 471.

aiuta i progressi di tutta la filosofia pratica; in quanto è applicato dal secondo, cangia natura, e come il fiore nel corpo del serpente, diventa veleno. Infatti, siccome Hegel fonda le condizioni e le relazioni della vita umana nello sviluppo puramente *logico* dell'*idea* e non già nell'azione libera, nè di Dio nè degli uomini, così l'oggettività si risolve in una semplice apparenza e ti *sfugge, per così dire, sottomano* (1). Il principio della oggettività è la gloria immortale di Schelling; ma, spesso alterato e corrotto nell'applicazione dallo stesso suo autore, divenne nelle mani di Hegel una vuota formola del pensiero logico.

Prima di Schelling in Alemagna erano già cadute la scuola *prammatica*, che considera gli avvenimenti come l'opera de' fini umani arbitrari, e la scuola soggettivo-razionalista, che professa di non conoscerli. Tutto appariva come l'opera ragionevole d'una potenza o spirito del mondo, per modo che la scienza non era reputata tale, se non conosceva ogni cosa in questo nesso universale, se non la raccoglieva in sè come fatta da lei: si cercava un significato anche in quello che è per noi apparente e casuale, e si considerava tutta la storia, tutta la creazione come una grande opera d'arte. Schelling diede a questo concetto uno sviluppo più ampio ed originale, fondandolo in una base più universale e speculativa. Egli considerava il tutto muovendo dal centro, come lo considera lo stesso Dio; quindi la sublimità delle sue idee, il nesso, il ritmo e il senso artistico, che scompariscono di necessità, quando si guardano con occhio puramente umano. Schelling poteva dire de'

---

(1) *Ibid.*, pag. 467, 583.

fenomeni del mondo, come Omero de' suoi eroi: « Essi hanno questo nome tra gli uomini e questo appo gl' immortali numi » (1).

Posto il concetto di Schelling, nell'etica domina il sentimento d'una necessaria sottomissione ad una potenza superiore; i doveri morali e le istituzioni giuridiche hanno la loro importanza non più unicamente per gli effetti che ne derivano rispetto alle esigenze degli uomini, ma per la eccellenza e nobiltà immanente della loro natura, cioè per quello che essi sono rispetto allo spirito divino, che li creò conforme al proprio fine; esiste nuovamente un vero diritto pubblico, la santità inviolabile dell'autorità, e la coscienza de' doveri etici universalmente veri ed indipendenti da convinzioni casuali (2). Ma quella esistenza soprumana, nello sviluppo scientifico della filosofia, diventava impersonale; e però era cosa contraditttoria che ella veramente operasse e che vi fosse una storia; così la vita, l'azione, la storia si risolvevano nuovamente in una regola del pensiero; la libertà e la personalità non erano che il semplice prodotto della esplicazione meccanica di una formola; era negata la creazione e la libera direzione delle cose dell'universo. A questo modo sarebbe stata miglior fortuna se la idea prammatica avesse trionfato; perchè, quando si nega la libertà di Dio, è sempre cosa più consolante il vedere il mondo retto dalla libertà dell'uomo, che non dalla legge logica, la quale niente sa e niente vuole.

Quello che bisognava fare era di porre la prammatica divina in luogo della umana; e si facea peggio, perchè si negava ad un tempo la libera per-

---

(1) *Ibid.*, pag. 472-474.

(2) *Ibid.*, pag. 474.

sonalità di Dio e dell'uomo. Nell'ethos quella assoluta sottomissione ad una potenza superiore si trasformava in sottomissione alla vuota forma logica; la quale, non essendo libera essa stessa, non può comportare neanche una libera esistenza fuori di sè: quindi la distruzione dell'individuo, il quale così non è mai fine a se stesso. La perfezione dell'ethos non consisteva nell'azione libera, nell'atto creativo continuo, ma in una *architettonica* di determinazioni logiche, e però non poteva mai divenire individuale: così la stessa moralità reale (i costumi) era *materializzata*. In questo regno della necessità logica era considerato come realmente esistente tutto ciò che deve essere e può essere; perchè dove non vi ha libertà vera, per modo che ciò che deve esistere possa non esistere realmente, ogni cosa è il prodotto d'un processo necessario (1). Questo razionalismo scientifico guastava ogni cosa: egli sentiva il bisogno di conciliare l'uomo e la potenza che sovrasta all'uomo, e in ciò consiste il problema principale della filosofia; ma invece della conciliazione e dell'accordo delle personalità viventi, della divina e della umana, mediante l'azione vivente e libera, egli si contentava della conciliazione de' momenti logici e della armonia di esse soltanto nel concetto (2).

A tanta rovina prodotta dal razionalismo, specialmente nel campo della filosofia pratica, Stahl crede di riparare affermando la libera personalità di Dio come creatore e conservatore dell'universo e fondando su quella la libertà e la personalità dell'uomo; e però stabilisce come principio e regola del diritto l'ordine reale e concreto della vita (la struttura o

---

(1) *Ibid.*, pag. 474-476.
(2) *Ibid.*, pagg. 476, 477.

la economia del convitto umano) istituito da una potenza superiore agli uomini con la legge etica (telos) immanente in ciascuna delle loro relazioni.

Questo concetto è una deduzione della filosofia speculativa dell'autore; la quale si può compendiare nei termini seguenti.

Il problema fondamentale della filosofia speculativa consiste nello spiegare come l'*uno* sia nel *molteplice* e nel *mutabile;* perchè è una contradizione, almeno apparente, che da una parte l'uno sia un molteplice e il molteplice uno, e dall'altra parte che la cosa, che realmente si muta, rimanga pure la stessa cosa, per modo che sussista sempre un nesso tra la cosa nello stato passato e la cosa nello stato presente. Questo problema adunque si divide in due: come può una cosa avere ad un tempo *più* determinazioni e nondimeno essere una *unità?* E come può una cosa *mutarsi,* cioè in diverso tempo o spazio avere delle determinazioni, che escludonsi a vicenda, senza che il nesso tra i suoi stati opposti cessi di esistere? (1). Queste quistioni non possono essere risolute, se non affermando, che nella *pluralità e mutazione* de' predicati resti sempre *uno* e *medesimo* soggetto, il quale non sia che uno e non possa mai divenire un altro, nè mutare come soggetto; e però bisogna che esista un soggetto, che sia ancora qualche cosa oltre i suoi predicati (qualità immobili dell'essere), e così sia libero da essi. A questo modo i predicati sarebbero *uniti,* perchè esisterebbero per lo stesso soggetto, e sarebbero nondimeno *separati* tra di loro, perchè l'uno non sarebbe l'altro, ma solo il soggetto sarebbe l'uno e l'altro. Ora di soggetti meramente liberi da ogni qualità determinata

(1) *Ibid.*, pagg. 485-487.

non ve ne ha che uno solo, e questo è: il *soggetto conscio di sè, il soggetto personale.* La *personalità* è la virtù magica dell'unità, che nessuna vicenda distrugge, che può passare per tutte le possibili condizioni, e nondimeno resta sempre la stessa, e lega e congiunge insieme queste stesse condizioni mutabili e molteplici mediante la unità della *coscienza di sè*. Non ostante la varietà delle azioni e delle mutazioni, non ostante il *divenire,* io non cesso di essere *io*; l'unica cosa che non posso diventare, senza cessare di essere *io,* nè contemporaneamente, nè successivamente, si è *tu, colui, quello.* Il potere che noi abbiamo di pensare un *passaggio* da ogni condizione o stato in un altro, la mutazione di una cosa nell'altra, ma non già il *passaggio* da una persona nell'altra, è la prova certa che la *persona* è il soggetto che solo unisce gli opposti. La persona ha un *essere* o *determinazione* propria fuori delle sue condizioni, la quale non è da considerarsi come qualità; *Io, Tu, Egli* non sono qualità, ed *io sono io* non è una proposizione. Questa determinazione della persona non si può definire; non solo non può essere risoluta in categorie dell'intendimento, ma in generale non può condurre ad alcuna *identità,* perchè fuori di lei niente le somiglia (1). Ma questo rapporto del soggetto personale spiega solamente la *mutazione* delle nostre condizioni e la *pluralità* delle determinazioni che ci appartengono nello stesso tempo; e così non risolve che un sol lato della questione.

Ora, si può ancora domandare: come è possibile la mutazione nelle cose impersonali, le quali nondimeno rimangono ancora le stesse, e come è possi-

(1) *Ibid.*, pagg. 487-489.

bile che diverse personalità, tra le quali non ha luogo alcun *passaggio,* appartengano nondimeno ad uno stesso *mondo?* La soluzione di questi problemi consiste ancora nella idea del soggetto personale; perchè se l'universo è molteplice e mutabile, ciò che cangia in esso deve egualmente appartenere ad un soggetto, il quale esista indipendentemente da esso: e se un tal soggetto è soltanto quello che ha la coscienza di sè, la unità nel mondo non può essere che il Dio personale. La *sostanza* (come l'ha concepita Spinoza) non può essere la unità, perchè non ha alcuna *determinazione* o *essere proprio,* non ha alcuna realtà fuori delle sue affezioni; essa non è, se non in quanto è le determinate affezioni. Nè questa unità è il vuoto indeterminato, l'*essere* (di Hegel) in ogni esistenza, perchè l'indeterminato non si può pensare come ciò che, rimanendo lo stesso, passa da uno in un altro. Bisogna dunque ammettere, come unità dell'universo, il Dio personale: la sua volontà è la *materia* del mondo; come Dio crea tutto, solamente per libera risoluzione, così, potendo egli anche non creare tutto quello che ha creato e nondimeno rimanere Dio, ne conséguita che nell'universo è un soggetto, il quale non è le singole parti, ma è quello che è, anche fuori e senza di loro, e però queste hanno in lui la loro unità. Ora Dio, come soggetto personale, è la grande unità dell'universo; i pensieri e le intenzioni di Dio formano in questa grande unità altrettante unità più piccole, che sono i generi e le specie delle cose; così anche quello che non è personalità in se stesso, può essere un soggetto libero da' predicati mediante la personalità di Dio; può cangiare le sue determinazioni e non pertanto rimanere lo stesso, finchè è in lui quella intenzione o pensiero: così l'albero può fio-

rire e disseccare e nondimeno è sempre albero; il germe però non è l'albero e l'albero non è il germe, e nondimeno non sono tra loro diversi: la stessa intenzione divina è quella che nel germe è già l'albero futuro (1). Quanto alle unità tra gli uomini diversi, è da osservare che noi non siamo persone nel senso elevato, come è Dio; Dio solo è persona, è libero nel senso assoluto, perchè non dipende da nessuna determinazione; per contrario noi, in quanto che dipendiamo da molte leggi, che Dio stesso ci ha dato, non siamo persone che a modo di derivazione; ma in origine e riferendoci a lui, non siamo che predicati, che egli ammette a suo piacimento e a cui, secondo la sua volontà, comparte libertà verso le loro proprie qualità come verso lui medesimo; egli solo è il legame tra gli uomini e le generazioni. Ciò che lega ed unisce tutte le condizioni umane, è la *intenzione* del creatore, cioè la *idea* (nel senso platonico) della nostra esistenza (2).

Ma, anche a questo modo, il problema fondamentale non è interamente risoluto, perchè la personalità assoluta di Dio non concilia la contradizione dell'*uno* e del *vario* che nel soggetto umano, nelle generazioni, nelle cose impersonali, nell'universo; ma Dio stesso come persona è di per sè un vario, un molteplice: *essere, sapere, volere,* ecc. Ora come è possibile la unità in Dio? Che cosa è questa unità della personalità assoluta? Una tal quistione è superflua nello spinozismo e nell'hegelismo, perchè la *sostanza* e il puro *indeterminato* sono per sè qualche cosa di *semplice:* la semplicità del vuoto. Per risol-

---

(1) *Ibid.*, pagg. 489, 490.
(2) *Ibid.*, pagg. 490, 491.

verla bisogna determinare in che consista la *unità in generale* (1). Noi diciamo che diverse cose hanno *unità,* quando in ciascuna di esse sia qualcosa che è anche nell'altra, ed anzi in ciascuna per sè, come essa esiste, e non solamente se si lega all'altra. Questa specie di unità ha sempre una esistenza fuori dell'*unito,* che è tale pel concetto e la potenza di quella; la quale perciò non è nell'*unito,* ma *esterna* ad esso; deve esistere in ciascuno individuo, e non già aver luogo solamente quando si aggiunga l'altro, come se fosse formata dagli individui. Tale è la differenza tra *sistema* ed *aggregato* (2).

Così il concetto dell'animale è nel cavallo, nel leone, in ciascun animale da sè; il concetto dell'essere in tutte le cose; perciò è l'unità delle medesime. Ma non così il concetto p. es. della pietraia è nelle singole pietre; perciò ella è un aggregato e non la loro unità. Eppure nelle membra della statua per sè non vi è la statua, nelle foglie dell'albero non vi è l'albero, e nondimeno la statua è l'unità delle sue membra, l'albero la unità delle foglie. Perchè la pietraia non è la unità delle pietre, ma l'albero la unità delle foglie, sebbene nè nelle foglie l'albero, nè nelle pietre sia contenuta la pietraia? Per la sola ragione che il pensiero di tutto l'albero e di tutta la statua è anche nelle foglie, nelle singole membra, e senza un tal concetto non sarebbero queste foglie e queste membra.

Ma può essere che la unità non riempia che una sola sfera dell'individuo, che sia una unità *parziale*; cioè che l'individuo non esista senza ciò che unisce

(1) *Ibid.*, pag. 491.
(2) *Ibid.*, pag. 492.

solamente in qualche rapporto. Così il concetto dell'animale è certamente in ogni determinato animale, ma ogni animale ha anche una qualche esistenza determinata, alla quale non si estende quel concetto universale; p. e. se l'animale è malato, non per questo è malato il concetto dell'animale. Questa unità è puramente *formale*.

Ora nè l'unità esterna, nè l'unità formale bastano a risolvere il problema fondamentale della filosofia; ci vuole un'unità intima, intera, *assoluta*, per modo che non sia alcuna cosa, che non sia ripiena dell'Uno. E tale è la personalità; perchè in ogni atto di essa, in ogni condizione, in ogni predicato, è contenuto il tutto della *coscienza di sè*, che è la loro unità; e non già in qualche rapporto, ma assolutamente ed interamente, e perciò non come il concetto di animale ne' singoli animali. Così se un membro mio è malato, io, — il tutto, la unità, — sono malato; se la mia facoltà pensante è occupata in qualche cosa, io ne sono pure occupato. La coscienza, in quanto è *uno*, esiste interamente in ogni parte, in ogni condizione, in ogni atto, non solo come *pensata*, nello stesso modo che l'albero nelle foglie, ma *realmente*; non solo in un qualche rapporto, come il concetto universale nelle singole cose; ma riempie tutta la esistenza di esse. Il primo di questi caratteri forma la differenza della unità *interna* dalla *esterna*, il secondo la differenza della unità *vivente* dalla *formale*; epperò l'antitesi estrema dell'*aggregato* è la *persona*. La quale è il *sistema* più compiuto, il sistema originario, e non vi ha alcun sistema fuori di lei. La scienza e l'arte hanno una unità soltanto esteriore nel pensiero di un altro; la persona è *una* interiormente mediante se stessa. Ora noi siamo persone solamente per modo di derivazione, e ci sfor-

ziamo di far tutto *sistematicamente* soltanto perchè Dio è personale (1).

Da questa dottrina derivano alcune conseguenze importanti: siccome la unità esterna è inferiore alla interna e la formale alla vivente, così il *bello* non può essere maggiore del *buono,* lo Stato maggiore dell'*uomo.* Kant ebbe ragione di dire, che l'uomo deve operare sistematicamente; senonchè bisogna che egli operi non già secondo una *conseguenza logica,* ma secondo una *conseguenza superiore,* come si suole universalmente dire, senza aver chiara coscienza *in che* essa consista e *perchè* sia tale. *Chi opera secondo questa conseguenza, anche contro ogni sistema di principii logicamente dedotto,* è l'uomo più perfetto, più sistematico (2). La unità vera, la unità vivente, quella che è assolutamente ed interamente in ogni cosa, non si ha nello spinozismo o nell'hegelismo. È vero che Spinoza afferma l'unità della *sostanza*; ma la legge, secondo la quale essa deve avere le sue affezioni, è già una seconda sostanza fuori di lei. Or qual'è la unità che lega queste due cose? Nello stesso modo Hegel fonda il suo sistema nell'*essere puro* e nella *legge dialettica*; ora nè l'uno nè l'altra sono Dio; nè si può dire che Dio sia la loro unità, perchè essi sono *uno,* non già come il mio *essere* e il mio *pensiero* presi insieme sono = io, ma come diverse pietre prese insieme sono = la pietraia; così Dio sarebbe un aggregato (3).

Da tutte queste considerazioni si può conchiudere che la sola personalità costituisce una unità nel molteplice che essa contiene, perchè ha un *essere proprio*

(1) *Ibid.,* pagg. 492-494.

(2) *Ibid.,* pag. 494.

(3) *Ibid.,* pag. 495.

o una *determinazione* indipendente da quello; ed oltre a ciò la personalità è una unità in sè, perchè il tutto che essa è, è già presente ne' *molti* che contiene, informando ciascuno realmente e compiutamente (1).

Ma, a questo modo, si può dire, la contraddizione tra l' uno e il molteplice non è risoluta, ma soltanto messa da parte; perchè col concetto della personalità assoluta, non si fa altro che porre un molteplice che già in origine è una unità; rimane sempre a comprendere come l' uno possa essere un molteplice, come i contradittorii possono essere conciliati ed unite le cose separate. Se non si pone una *identità,* sia intera o parziale, tra l' uno e il molteplice, di quale specie sarà il legame tra ambidue, se questo non è un legame *logico*? In altri termini, se nella proposizione filosofica, che esprime questa unità, la *copula* non è presa nel senso della identità, quale sarà il suo significato? (2)

A quest' ultima istanza si risponde: che il *molteplice* deve avere tale relazione con l'*uno,* che in virtù di essa relazione l' uno sia il molteplice e nondimeno anche non sia: cioè possa anche sussistere, senza essere il molteplice. Ora tale relazione non è altro che l' *azione*; questa, e non la identità, è la copula che unisce i termini contradittorii. Perchè nell'azione il soggetto (l'uno) ha delle determinazioni (il molteplice), ed è appunto perciò queste determinazioni; ma anche non è queste determinazioni, perchè sarebbe lo stesso soggetto anche senza di quest'azione. *Azione è libertà, e la libertà è l' intima essenza della personalità.* Ogni azione è nel suo con-

(4) *Ibid.*, pagg. 496-497.

(5) *Ibid.*, pag. 497.

cetto una creazione, e la creazione non si può pensare che come un'azione libera; perchè mediante la creazione il volere conscio di sè acquista delle determinazioni, le quali non appartengono affatto alla sua essenza, e però sono qualcosa fuori di essa: sono un prodotto. Così il mondo è fuori di Dio: non già che sia da lui indipendente, o che potesse essere, se egli in ogni momento di nuovo nol volesse; ma perchè Dio è Dio senza essere il mondo e lo produsse senza doverlo produrre. Il *sistema* vero non è che il molteplice sia contenuto nell'Uno (unità logica), ma che sia creato dall'Uno e da esso dominato (unità reale, unità dell'*azione*) (1).

Ma come lo spirito apprende e conosce l'*azione* libera, creativa? Mediante l'*intuito*. L'intuito è anch'esso un'azione, e crea una coscienza, la quale non esisteva ancora. Il pensiero *analitico* si oppone all'intuito, perchè non fa che esaminare quello che già esiste, ma niente avrebbe da esaminare, se non gli fornisse la materia quella cognizione creativa: le stesse forme logiche noi le apprendiamo solamente per mezzo dell'intuito interno. Il pensiero analitico non ammette che la cognizione necessaria e universalmente dimostrabile e rigetta tutto ciò che non si può comprendere dalla ragione; esso non può conoscere nè i primi *dati*, nè i seguenti, nè il nesso tra loro, perchè tutto ciò è fondato nel *volere* e nell'*azione*, e noi non possiamo apprenderlo che per mezzo dell'intuito; il quale solamente è la facoltà di conoscere quello che veramente è. Ma una tal conoscenza *a priori* è quella di una cosa che è e non che deve essere così, è la *convinzione della fede* e non la necessità della matematica, è *totale e simul-*

---

(1) *Ibid.*, pagg. 497-498.

tanea e non già parziale e successiva. La cognizione analitica è negativa, universale e non è capace di aumento; la cognizione intuitiva è positiva, speciale, *non appartiene al concetto stesso del sapere*, e, come ogni facoltà positiva, è compartita più all'uno e meno all'altro. Essendo l'intuito una facoltà capace di aumento infinito come la creazione, lo spirito non può conoscere nello stesso modo gli atti della esistenza divina; così non è una contraddizione, se noi possiamo intuire l'attività della nostra coscienza o anche l'esistenza di un mondo in Dio, e non abbiamo alcun intuito del *come* siamo liberi e nondimeno dipendenti dall'assistenza divina, o *come* il Salvatore sia figlio di Dio e nondimeno Dio (1).

L'intuito è una cosa con la *speculazione*, come è manifesto dallo stesso vocabolo. Ora, essendo l'intuito l'organo fondamentale e creativo della filosofia, anzi di ogni cognizione, e l'oggetto dell'intuito essendo l'*azione*, ne conséguita che la *filosofia speculativa* è quella che considera il mondo come un libero effetto del Dio personale (2).

Questa dottrina può servire come criterio a giudicare le diverse specie di filosofia. In generale vi hanno tre metodi di filosofare, i quali si fondano nell'*astrazione*, nella *dialettica* e nella *speculazione*. Ora di queste tre specie di filosofia, la prima distrugge se stessa mediante la seconda, e questa serve nello stesso tempo a distruggere l'astrazione ed a schiudere così la via alla speculazione, che è la filosofia vera. In fatti, l'astrazione consiste nel separare, e, per così dire, nel *fissare* le cose, nell'opporle le une alle altre, nel credere che tutta la loro

(1) *Ibid.*, pagg. 498-501.
(2) *Ibid.*, pagg. 501, 502.

verità stia nella loro determinazione stabile, nella loro opposizione. Così essa oppone il composto al semplice, il finito all'infinito, il molto all'uno, ecc.; il suo processo si riduce, come ha bene osservato Hegel, all'*aut-aut*, e mentre crede di evitare le contradizioni, non fa che contradirsi perpetuamente. L'astrazione è la negazione della filosofia, perchè non può risolvere alcun problema veramente filosofico; come p. es. quello del nesso tra il mutabile e l'immutabile, tra l'uno e il molteplice. Essa nega l'*azione* come principio della unità degli opposti, e nondimeno non può essere senza l'azione; perchè il *fissare* una determinazione è anche un'azione, e questa è nulla per l'astrazione; se essa non vuole riconoscere, in generale, l'atto libero, la creazione del mondo, e quindi la sua propria insufficienza.

Porre l'*essere*, il *nulla* anche nel solo pensiero, è qualcosa che *è fatto*, che è avvenuto e poteva anche non avvenire; così il modo onde il finito esclude l'infinito, quando si procede con la pura astrazione, non è che la sua propria azione; egli si pone e solo con tal mezzo esclude l'infinito. Così, per separare gli opposti, l'astrazione ha bisogno di personificarli ed attribuir loro, senza saperlo, una volontà ed una azione, onde si escludono a vicenda. Ma gli opposti hanno tra loro un rapporto, per cui nell'uno si deve pensare anche l'altro, e questo rapporto non si può escludere nell'analisi del concetto di ciascuno di essi.

Così, da una parte l'astrazione, ponendo un opposto, esclude l'altro, e dall'altra, pensando un opposto, afferma il rapporto tra l'uno e l'altro e però anche l'altro. Ma, se si nega l'*azione* e quindi la diversità de' rapporti che essa produce, quale sarà il rapporto tra gli opposti, p. es., tra il finito e l'infinito? Bi-

sognerà allora annullare ogni differenza tra il negare e l'affermare, tra il *porre* e l'*escludere*, e dire che un opposto è = l'altro; la stessa negazione è azione, e se questa non si ammette, tutte le cose non possono essere che la *stessa* cosa. Così l'astrazione, negando l'azione, riesce a negare e distruggere se stessa, perchè essa comincia col *separare* gli opposti e finisce necessariamente col dichiararli *identici* (1). — Adunque, la falsità dell'*astrazione* si dimostra mediante la *dialettica*; e i più grandi filosofi dialettici sono stati Platone, Kant, Hegel.

Platone dichiara che i *concetti puri* non sono contradittorii, che quando vengono applicati alla realtà, alla esistenza; senza questo rapporto essi possono stare da sè, avere una forma stabile, essere separati per mezzo dell'astrazione. Kant espone la contradizione delle categorie pure della ragione, cioè prova che ciascuna, se viene sviluppata, riesce all'opposta, e conchiude che solo col *negare il tempo* si possono risolvere le antinomie. Hegel dimostra che le antinomie ne' concetti supremi sono contradizioni *logiche*, e però rimangono, anche negato il tempo. Così Platone e Kant fanno dipendere la contradizione da una condizione; il primo dalla esistenza in generale, il secondo dalla realtà del tempo. La vita reale, dice Platone, è *mobile e contradittoria;* fate astrazione dalla esistenza, e sparirà la contradizione. La contradizione, dice Kant, è soltanto apparente; considerate il tempo come una forma dello spirito soggettivo, ed essa sarà risoluta. Hegel al contrario riguarda la contradizione come assoluta, come la essenza stessa del pensiero e delle cose; la vita non è solamente mutabile e varia come ma-

(1) *Ibid.*, pagg. 502-505.

nifestazione, ma come principio, come essenza, come legge, come contenuto. Platone considerava la dialettica come la scienza suprema, perchè innalza l'anima dal mutabile all'Uno, all'immutabile; per Hegel l'immutabile non è altro che la stessa perpetuità della mutazione (1).

Il pregio della dialettica in generale consiste nel mostrare che ogni cosa diventa il suo contrario, e però nessuna cosa ha una esistenza certa e determinata: tutto è contradizione. Questa dimostrazione è stata fatta da Hegel con una evidenza meravigliosa. Ma egli non ha saputo comprendere il vero significato di questa conseguenza; invece d'inferirne la realtà dell'azione libera, come quella che sola può assicurare ad ogni cosa la esistenza, che sola può porla, che sola può formare il nesso tra gli opposti, ne ha conchiuso la *identità* degli opposti. La dialettica è una facoltà *negativa* (e tale è in Platone), perchè deve provare, per la contradizione che risulta dal negare l'azione, la necessità dell'azione stessa; Hegel ha voluto farne una facoltà *positiva*, perchè il *terzo momento*, che egli chiama *speculativo*, per distinguerlo da' due primi che sono l'*astratto* e il *dialettico*, non è che lo stesso momento dialettico; non è un momento sostanziale, non è unità, non sistema, ma semplice identità, o per dir meglio, aggregato; cioè non è un *terzo*.

Tale è solamente la vera speculazione, fondata nell'azione. Laonde il *movimento*, che per Hegel è la legge di tutte le cose, non consistendo nella azione libera del Dio personale, non è un movimento *reale*, ma puramente *logico*; perchè non ha luogo da sè, ma necessariamente, in quanto il *prodotto* è conte-

---

(1) *Ibid.*, pagg. 506-511.

nuto immutabilmente nella essenza del *produttore;* quindi è pura identità, e però non movimento, ma riposo. Il risultato è conforme al principio: Hegel, negando l'*azione*, non potea riuscire che al vuoto e alla quiete assoluta, alla quiete del cimitero.

In somma, negata l'azione, ad Hegel non restava che il seguente dilemma: o gli opposti sono senza unità, o sono identici. Gli antichi sistemi dicevano: « non vi ha nulla che sia eguale al suo opposto ». Il che è vero; ma se non si ammette l'*azione*, conséguita che non vi ha alcuna unità tra gli opposti, alcuna unità nel mondo. Hegel procede viceversa: « vi è unità nel mondo »; e siccome egli non ammette l'*azione,* così conséguita, che gli opposti sono uguali tra loro (1).

Adunque, solo l'intuito dell'attività vivente distrugge veramente le antinomie, e per conseguenza la vera filosofia è la *speculativa* (2). Così l'antinomia dello spazio, cioè la sua finità ed infinità, si risolve a questo modo: la infinità consiste nel *potere* che ha Dio di crear sempre più e sempre cose più estese; la finità in ciò: che egli ha creato e conserva delle cose determinate, e quindi uno spazio limitato. Epperò l'infinito del mondo è la possibilità, la libertà, la onnipotenza di Dio; il finito è la sua risoluzione; per modo che il rapporto tra l'uno e l'altro consiste nel rapporto tra la libertà e la risoluzione di Dio, della personalità creativa ed assoluta (3).

Tale è il sistema filosofico, con cui Stahl crede di combattere e distruggere il razionalismo e particolarmente l'hegelismo. Noi qui non facciamo che l'uf-

---

(1) *Ibid.*. pag. 506-514.
(2) *Ibid.*, pag. 506.
(3) *Ibid.*, pagg. 506-507.

ficio di semplici espositori, e però non possiamo nè affermare nè negare che la teorica del professore di Berlino risolva felicemente il problema universale della filosofia. Solamente vogliamo notare tre cose. La prima è: che quesa dottrina non è nuova pei lettori italiani; basta leggere anche di volo le opere filosofiche del Gioberti, per vedere la identità fondamentale tra i due sistemi (4): personalità assoluta ed attività creatrice libera di Dio: intuito (dell'Ente che crea le esistenze) come organo fondamentale della filosofia; ammessione della ragione come facoltà puramente negativa e sottoposta ad una facoltà superiore, che ha molta somiglianza con la fede; metodo ontologico opposto al metodo logico e allo psicologico; negazione di tutta la filosofia fondata nel *cogito, ergo sum* (identità dell'essere e del pensiero), e così via discorrendo. La differenza sembra consistere più nei termini tecnici (i quali soprabbondano nel Gioberti), nelle parti esterne e nella esplicazione, che nel contenuto essenziale della dottrina. Stahl e Gioberti sono due filosofi *cristiani*. Senonchè la diversità della comunione religiosa, se non distrugge la identità de' principii, introduce necessariamente qualche differenza *di fatto*, la quale, elevata a dignità di principio dal Gioberti, si trasforma in una differenza essenziale. Stahl è protestante, Gioberti cattolico. Se si domanda loro: — poichè l'intuito è una facoltà speciale, positiva, capace di aumento infinito, e tale che non appartiene al concetto stesso del sapere; poichè la sua purezza originaria, corrispondente alla

---

(1) Anche R. CONFORTI, nella sua pref. alla trad. it. della *Storia* dello Stahl (pp. XIII-XIV), dopo aver riassunto là dottrina dell'autore, notava: « Questo nuovo periodo non appartiene unicamente all'Alemagna. *Chi* non riconosce nel principio dell'*azione* e nell'*intuito*, come organo fondamentale della filosofia, la formola *ideale:* « l'Ente crea l'esistente? » [Ed.].

efficacia dell'atto creativo divino, può essere alterata dal senso individuale di ciascun uomo: dove è possibile trovarlo in una forma stabile, determinata, incorrotta, in modo che in esso si *fondi* la cognizione umana e diventi scienza o filosofia? — Entrambi debbono rispondere: *nella rivelazione.* Ma noi sappiamo che nel protestantismo è riconosciuta la *libertà d'esame*; nel cattolicismo al contrario l'unico interprete e custode della rivelazione è la chiesa e il capo visibile di essa, il pontefice. Quindi alcuni hanno fatto al Gioberti il rimprovero di aver sottoposto la filosofia alla teologia. Questa rassomiglianza tra i due filosofi non vuol dire che l'italiano abbia copiato l'alemanno (la prima edizione dell'opera di Stahl è del 1829) (1), ma che entrambi attinsero alle sorgenti della filosofia cristiana e mossi da un'avversione implacabile contro il razionalismo dovettero ammettere come fondamento della cognizione una facoltà superiore, corrispondente alla potenza sopranaturale di Dio. Senonchè Stahl non nega il merito della filosofia alemanna da Kant sino ad Hegel, e la considera come un errore necessario, come una condizione *negativa* o dialettica, perchè fosse possibile la vera filosofia *speculativa* o cristiana; per Gioberti ella è un vero regresso, una decadenza degli studi speculativi, una corruzione radicale del saper filosofico: per lui tutti sono più o meno sensisti, e Hegel è puro psicologista come Laromiguière o Galluppi. In Stahl si riconosce il seguace di Schelling; in Gioberti vi ha qualche cosa che ti ricorda la filosofia de' grandi dottori del medio evo (2).

---

(1) La pref. della 1.ª edizione reca la data del dicembre 1829. Ma il 1.° vol. di essa porta sul frontespizio l'anno 1830 [Ed.].

(2) Si badi che, quando scrisse quest'articolo, lo Spaventa non aveva fatto quegli studi sul Gioberti, che imprese nel 1857, e che lo condussero a conclusioni affatto nuove. Cfr. il mio *Discorso*, p. LXXI e sgg. [Ed.].

La seconda cosa da osservare è questa. Stahl pone come oggetto dell'*intuito* l'azione libera e creativa di Dio; ed applicando questa teorica alla scienza del dritto, definisce questo come un ordine divino immanente nelle relazioni della vita umana. Ora come si conosce la volontà divina, che è la legge del convitto civile delle nazioni? Nella rivelazione, nella tradizione, nella storia. Qui è manifesto il pericolo di considerare quello che è stato come ciò che deve essere anche nel presente e nell'avvenire; e sebbene Stahl dica espressamente, che l'essere veramente *storico* non consiste nel ricondurre la storia al passato, ma nel riconoscere in essa un *perpetuo divenire,* e l'essere veramente *religioso* non consiste nel limitare *arbitrariamente* la potenza divina alle civiltà primitive, come se ella non potesse far meglio, ma nell'accettare da lei con *devota rassegnazione* le nuove forme avvenire (1). Ciò non ostante il pericolo esiste sempre, e lo stesso autore come deputato nel Parlamento prussiano non è oggi così devoto e rassegnato nell'accettare le nuove forme della monarchia; e, desiderando la restaurazione de' privilegi feudali, pare che voglia limitare arbitrariamente la potenza divina alla civiltà del medio evo.

Osserviamo in ultimo luogo; che il concetto della personalità libera ed assoluta di Dio nel senso di Stahl potrebbe condurre ad un risultato contrario all'intendimento del filosofo cristiano. Si rimprovera al razionalismo di considerare Dio come un essere assolutamente necessario nell'esistenza, nell'essenza, nell'azione, per modo che le leggi *cosmologiche* dell'essere siano identiche alle leggi *logiche*, e il mondo non sia che una esplicazione di Dio, non una esi-

(1) *Ibid.*, pag 581.

stenza *contingente*, cioè una cosa che potrebbe non essere; una e medesima la essenza di Dio e dell'universo, una e medesima la necessità, e quindi identità assoluta tra l'uno e l'altro; Dio sia la sostanza unica o il soggetto assoluto, e gli uomini e le cose non siano che modi, predicati o affezioni di Dio. Ora la dottrina della personalità libera ed assoluta di Dio, la quale *salva* la contingenza del mondo, non potrebbe porla nella essenza stessa di Dio, e così *immedesimare*, per una via diversa da quella tenuta dal razionalismo, Dio e l'universo, e quindi condurre ad un'altra specie di panteismo? Il razionalismo è il panteismo della *necessità*; la filosofia dell'intuito potrebbe essere il panteismo dell'*arbitrio*; il che sarebbe una cosa più mostruosa ed assurda di qualunque panteismo conosciuto sinora. E in verità, quale è il *nesso* che Stahl pone, in luogo della *identità* de' razionalismi, tra l'uno e il molteplice in generale? L'*azione* libera e creativa. Ora Dio, come personalità, è un vario, un molteplice: la *somma* delle *idee* costituisce il concetto o la essenza di Dio; e nondimeno Dio è una unità. Quale è il nesso che unisce il *vario* delle essenza divina? È Dio stesso, come *azione* libera. Adunque Dio pone liberamente, cioè *crea* la sua propria essenza; la quale così non ha necessità alcuna, può non essere quello che è: in altri termini è *contingente*. Nè questa deduzione è nostra, ma intrinseca al sistema stesso. Schelling, il fondatore della scuola, dice nella sua Lettera ad Eschenmayer (1), pag. 91: « Io non

---

(1) SCHELLING, *Antwort an Eschenmayer*, (1813) « Was er (Gott) auch ist, das ist er durch s i c h s e l b s t, nicht durch uns. Also kann ich ihm auch nicht zum voraus vorschreiben, was er sein soll. Er ist, was er sein w i l l. »; *Sämmtl. Werke*, erste Abtheil., Bd. VIII (Stuttgart u. Augsburg, Cotta, 1861) pag. 168 [Ed.].

posso determinare *a priori* ciò che *deve* esser Dio: egli è quello che *vuole essere* ». E Weisse nel *Sistema di Estetica* (1): « Anche l'essere della divinità non è da comprendere come una *necessità* assoluta, ma come *azione* della divinità stessa; ella potrebbe, se volesse, non essere quello che è ». E nella *Idea della divinità* (2): « Il *contenuto* di Dio, prima della creazione del mondo, deve essere di tal maniera, che possa determinarlo a scegliere una *data natura* piuttosto che un'altra in ciò che deve creare ». Adunque, qui sussiste ancora il carattere specifico del panteismo, cioè la necessità di relazione (quindi *identità*) tra la essenza o il contenuto di Dio e la esistenza del mondo. L'unica differenza è questa: nel panteismo propriamente detto la essenza di Dio è considerata come *necessaria*, nella filosofia dell'intuito è considerata come *contingente*, come creazione libera di Dio stesso. Nè si dica: — il mondo sarà così *necessario* come *natura*, non già come *esistenza*; Dio, se vuole, può non creare il mondo. — Perchè si può rispondere: Dio può essere senza essenza? Certo che no. Adunque, se Dio non può essere senza essenza e non ha altra libertà che quella di porre in se stesso una essenza piuttosto che un'altra; se, posta in Dio una *data* essenza, egli è determinato nella scelta della *natura* del mondo; se a porre l'essenza è necessaria un'*azione*, un atto della volontà divina, cioè una creazione; se la *materia* del mondo è la stessa volontà di Dio, e però l'atto col quale Dio pone la sua propria essenza non è altro che l'atto col quale crea il mondo: ne segue, che Dio è libero

(1) Chr. H. Weisse, *Syst. d. Aesthetik als Wissenschaft von der Idee des Schönen*, Leipzig, 1830, parte, I, pp. 19, 29]Ed.].

(2) *Die Idee der Gottheit*, Dresden, 1833, pag. 302 [Ed.].

di creare *questo* o *quel* mondo, ma deve necessariamente creare un mondo; e però il mondo sarà tutto al più contingente come *natura*, perchè tale è la stessa essenza di Dio, ma sarà necessario come *esistenza;* un mondo *deve* esistere; *quale* debba essere, è cosa che dipende dalla volontà di Dio. La differenza di principio tra il razionalismo e la filosofia dell'intuito fondato nell'*azione* è cagione della diversità del metodo, la quale può servire come criterio e giudicare l'uno e l'altra. Il razionalismo ammettendo la necessità dell'essere, della essenza e dell'azione di Dio e quindi della creazione, pretende di trovare a priori le leggi della natura e dello spirito; per esso la logica e la metafisica sono una cosa medesima; egli muove dall'essere identico al pensiero. Per contrario la filosofia dell'intuito non può determinare a priori le leggi della natura e dello spirito, perchè queste leggi non sono necessarie razionalmente, ma sono un *fatto;* possono anche non essere quello che sono, perchè sono la stessa volontà libera di Dio; ella, come il Fausto di Goethe, dice: l'assoluto non è l'*essere*, non il *nous*, ma l'*azione*. Ma l'azione non si può conoscere che come un fatto, e però questa filosofia in Alemagna è tacciata d'*empirismo* dai razionalisti. Nè vale il dire: — l'*azione* crea l'intuito e con esso la cognizione, e però il vero a priori è l'apprensione dell'azione stessa creativa. — Perchè l'*azione*, cioè la volontà divina, non avendo necessità alcuna, ma potendo essere diversa da quello che è, noi non possiamo avere la certezza della sua natura o contenuto, che mediante l'osservazione e l'esperienza in generale, cioè a posteriori. A ciò si riduce in filosofia la così detta cognizione *a superiori* professata da questa nuova ontologia, come è manifesto dalle seguenti parole di

Weisse: « Il concetto di Dio, che risulta da questa scienza (la filosofia dialettica), è ancora più vuoto ed astratto; e non esclude la possibilità di certe proprietà, le quali sono incompatibili, anzi in diretta opposizione con la proprietà del vero Dio, di quel Dio che può essere conosciuto *solamente per mezzo della esperienza della fede* » (1).

Quest'ultima osservazione sulla filosofia dell'*azione* pone in luce la vera differenza tra i filosofi schiettamente ortodossi e i neo-cristiani, tra Gioberti e Stahl. Gioberti, per quanto sappiamo, e con lui tutti i filosofi veramente ortodossi, forse per non dare in questo scoglio del panteismo, riconoscono come immutabili ed eterne le idee, cioè la essenza di Dio. Ma questa immutabilità della essenza divina non trae seco la necessità della creazione? Non limita la libertà assoluta di Dio tanto propugnata dai neo-cristiani? non mena al panteismo de' razionalisti? Gioberti risponde che, nonostante la immutabilità della essenza divina, la creazione è sempre contingente, o a dir meglio, si può considerare a un tempo come necessaria e come contingente. « L'atto creativo, dice il Gioberti, è l'azione divina avente un' attinenza ad un termine estrinseco, e fornita di libertà, in quanto si riferisce a quel suo termine.... E se Dio non crea nulla, l'atto divino è tuttavia libero? Sì, se non si vuol supporre che Dio, nulla creando, non abbia potestà di creare. — Ma l'atto divino, fuori della relazione a un termine estrinseco, è egli *libero*? No, è *necessario*. — Come dunque potrà esser libero, quando non ci sia termine estrinseco, come nel nostro presupposto? Sarà libero, in quanto il termine estrinseco, benchè non *reale*, è sempre

(1) *Grundzüge der Metaphysik*, [Hamburg, 1835], pp. 562-563.

possibile; e l'atto divino in questa ipotesi risguarderebbe il termine esteriore come possibile e non come reale. — L'atto divino ha una relazione ad un termine estrinseco, che nel caso presente è reale, ma che potrebbe essere possibile, senza che questa varietà immutasse per niun modo l'atto divino. — La Idea, che è *cosa necessaria*, *dipende dalla creazione*, in quanto la creazione è il termine estrinseco dall'atto divino, perchè *tal termine estrinseco come possibile è tanto necessario quanto l'atto divino e l'Idea*; ma l'Idea, che è cosa necessaria, comprende la *creazione*, in quanto questa è il termine estrinseco dell'azione divina, reso reale e non solamente possibile; ma non ne dipende. — La creazione è un *vero* e un *fatto* nello stesso tempo. È un vero in quanto è un'azione della essenza divina, che è *necessaria*, eterna, assoluta; è un fatto in quanto questa azione divina riesce a un termine estrinseco, reale e contingente, che può essere e non essere, perchè determinato dalla libertà del suo autore. Poichè sotto il nome di *fatto* s'intende ciò che è contingente e temporario; sotto il nome di *vero* ciò che è eterno ed *assoluto*. Il vero può stare senza il fatto, ma non il fatto senza il vero; perchè il fatto, in quanto si connette col necessario e risponde a un'idea divina, eterna, come Dio stesso, non è fatto, ma vero. La creazione, tramezzando tra l'Ente e l'esistente, è vero e fatto, secondo che si considera verso l'uno o l'altro di quei due termini; laddove l'Ente in se stesso è purissimo vero; e l'esistente, che è vero in quanto si connette con l'Ente, in se medesimo considerato non è che fatto » (1).

---

(1) *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, lett. 8.ª.

Non si può negare che a questo modo si evitano le difficoltà inerenti alla dottrina di Schelling, di Stahl e di Weisse. Ma perchè costoro, volendo distruggere il panteismo de' razionalisti, non hanno accettato una teoria simile alla giobertiana? Forse temevano che dalla *necessità* della essenza divina non s'inferisse la identità delle leggi logiche e delle cosmologiche, e quindi una teorica che poco o nulla differisce dalla hegeliana. Ora ciò che essi volevano combattere, era appunto tale identità. Adunque, le soluzioni del problema fondamentale della filosofia, se non erriamo, sono tre:

Il razionalismo;

la teorica dell'azione;

e la dottrina cristiana.

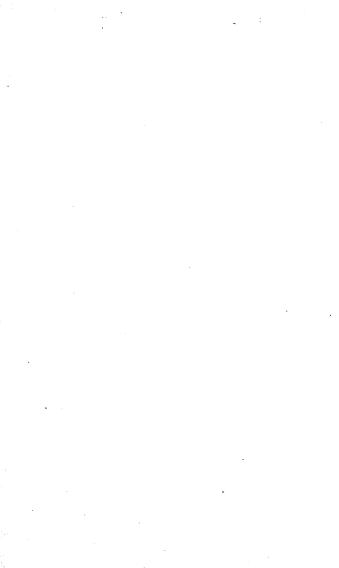
La difficoltà del razionalismo consiste nella *necessità assoluta*; quella della teorica dell'*azione* nell'*arbitrio assoluto*; l'ultima cerca di conciliare i due estremi (1) e può essere accettata senza timore dai veri cristiani, come quella che non offende le credenze comuni.

---

(1) Ecco come il Gioberti concilia in Dio la necessità e la libertà, l'intelletto e il volere, la sapienza e l'azione: « Siccome in Dio la volontà, la sapienza, la giustizia e gli altri attributi fanno una cosa sola, perciò le Scritture ci rappresentano l'azione divina, così naturale come sovranaturale, nelle cose mondane, quale un effetto del suo mero *arbitrio*, esprimendo con questa analogia nel modo più ovvio e più popolare *l'attività intelligente* della causa prima. Ma se, non facendo avvertenza al divario infinito che corre tra noi e Dio, ci lasciamo trasportare a quell'antropomorfismo spirituale a cui siamo inclinati, e ci figuriamo i decreti divini come un effetto arbitrario della divina volontà, *separando questa dalle altre perfezioni che s'immedesimano con essa*, cadiamo in errori gravissimi, come quel di coloro che riputarono le leggi morali per un mero effetto del volere di Dio, *sequestrando il volere dalla sapienza e giustizia infinita, e dalla* NECESSITÀ *o convenienza intrinseca delle cose.* Egli è pure in virtù di un simile sofisma che si rendettero esosi e incredibili parecchi dogmi della rivela-

zione, col rappresentarli come determinazioni affatto arbitrarie di Dio, invece di tenerli per *leggi sapientissime dell'ordine universale* » (*Teorica del sovranaturale*; nota LXXXII). Adunque, l'errore di Stahl e compagni consisterebbe nel fondare tutto il loro sistema in una *analogia ovvia e popolare*, nel *sequestrare il volere divino dalla necessità intrinseca delle cose*, nel considerarlo come superiore alle altre perfezioni divine e come tutto l'essere della divinità, nel *lasciarsi trasportare all'antropormorfismo* spirituale.

IL SENSUALISMO IN FRANCIA

E

LA FILOSOFIA DI E. CARO

Dalla *Rivista contemporanea* del maggio 1856, vol. VI, pp. 780-793, a proposito degli *Études morales sur le temps prèsent* (Paris, Hachette, 1856) di E. CARO. Su Elme-Marie Caro (n. il 4 marzo 1826, m. il 13 luglio 1887) notissimo scrittore di cose filosofiche, celebre per le sue lezioni frequentate da un pubblico frivolo di dilettanti e di signore, e messo perciò in commedia dal Pailleron nel *Le monde où l'on s'ennuie*, si può vedere CH. WADDINGTON, *Notice sur M. Caro* e J. SIMON, *Notice historique sur la vie et les travaux de M. Caro* in *Sèances et trav. de l'Ac. des sciences mor. et polit.* del 1889, t. XXX, pp. 844-68 e del 1891, t. XXXV. pp. 111-137; nonchè e lo studio di PAUL JANET, *M. Caro philosophe* in *Revue politique et litteraire (Revue bleue)* a. XXIV, nn. 191 20, 5 e 12 nov. 1887 e la prefazione di C. MARTHA ai 2 voll. di *Mèlanges et portraits* dello stesso Caro (Paris, Hachette, 1888) [Ed.].

Il sensualismo in Francia e la filosofia di E. Caro.

Le roi est mort; vive le roi! Se è vero ciò che dice E. Caro ne' suoi *Études morales sur le temps présent,* il sensualismo — questo despota dello spirito francese nel secolo decimottavo, che tutti credevano morto sotto il flagello dei filosofi della ristorazione — non solo è vivo, ma ha fruttato e moltiplicato in pochi anni con una fecondità meravigliosa. Non ha fatto come tanti altri suoi pari, che nulla impararono e nulla dimenticarono; la bestia, ammaestrata dall'esperienza, ha cambiato pelo, se non natura. Lo dicevano leggiero, superficiale, incapace di connessione scientifica; ed egli ha preso le forme del pedantismo matematico in Augusto Comte. Troppo empirico; ed eccolo diventare dialettico, *eccessivamente* dialettico, in Proudhon. Troppo egoista; ed ecco che predica l'umanismo per mezzo dello stesso Proudhon e degli altri neo-hegelisti di Parigi. Troppo dommatico; ed egli si fa critico ne' partigiani del *fenomenismo.* Troppo materialista; ed egli veste le sembianze dello spiritualismo in Giovanni Reynaud (1).

---

(1) Sulla filosofia del Reynaud vedi Ch. Adam, *La philosophie en France (Prem. moitiè du XIX siècle)*, Paris, Alcan, 1894, lib. III, ch. V [Ed.].

Che più? Lo dicevano un anacronismo; ed egli suscita nel giovine Lanfrey un nuovo *petit Voltaire*, il quale pretende che la così detta sapienza del secolo è un'anticaglia e che la vera novità è ancora l'*Enciclopedia* e il *Dizionario* di Bayle. E quasi tutto ciò non bastasse, fa venire a posta dalla vicina Germania il vero genio del male, bello e seducente come Lucifero, filosofo e poeta, che compendia in sè tutti i vizi capitali dell'empietà moderna, panteismo, scetticismo, ironia, umorismo; che, dopo di aver dubitato d'ogni cosa — vivente personificazione del nulla — finisce col dubitare de' suoi stessi dubbi, beffandosi delle sue beffe contro gli uomini e Dio e facendo le fiche a se stesso (1).

L'autore come buon francese inorridisce a così brutto spettacolo, ma non si sgomenta. Egli ha fede nella potenza del genio nazionale, e crede certo il trionfo della verità. Tutte quelle forme del vecchio sensualismo non sono altro che infermità passeggiere, le quali cesseranno sotto l'azione d'un rimedio energico ed universale. Questo rimedio è lo spiritualismo, la filosofia di Descartes, l'antica filosofia della Francia, anzi l'unica filosofia che convenga al carattere della nazione. È vero che il sensualismo ha dominato in Francia in tutto il secolo passato, che è stato la filosofia della rivoluzione, che dopo pochi anni d'una morte apparente è rinato più minaccioso dalle rovine dell'eclettismo; ma tutto ciò non vuol dire che esso sia stato o sia una *evoluzione* necessaria dello spirito francese. La Francia è stata ed è sempre religiosa; e religione e sensualismo sono una contradizione.

---

(1) Si ricordi che Enrico Heine dal 1831 visse fino alla sua morte a Parigi; e all'Heine è consacrato l'ultimo degli scritti raccolti nel volume citato del Caro [Ed].

La Francia ha creduto sempre alla spiritualità dell'anima, all'esistenza d'una legge morale, alla personalità di Dio punitore degli empii e rimuneratore de' buoni. Il genio della Francia è il sentimento dell'infinito, dell'eterno, del divino; e il sensualismo nega tutte queste cose. Non vi fate illudere dall'apparenza. Se non altro, nel secolo passato guerreggiava a viso scoperto; oggi ha mutato tattica (*tactique habile*) e acquistato la virtù dell'ipocrisia. L'astronomo Lalande si vantava d'aver cercato Dio da per tutto il cielo, ma che non l'aveva trovato. Augusto Comte, sebbene abbia fondato una nuova religione, potrebbe dire lo stesso; la sua società *positivista* non ha bisogno di Dio; egli nega all'uomo la coscienza dell'infinito. Lanfrey vi parla di libertà, di moralità, di progresso, di tolleranza; ma nega la metafisica, che ha appunto per oggetto l'anima, la libertà, Dio, e la nega per negare la religione. Reynaud dice che l'uomo non è tutto materia, e vi concede non solo l'immortalità, ma l'eternità dell'anima; ma non vuol persuadersi dell'esistenza dello spirito puro, dello spirito senza materia. Gli hegelisti parigini vi mettono innanzi lo spirito umano, l'umanità, l'*idea*, e qualche volta anche la religione, la morale e perfino Dio; ma, al far de' conti, il loro Dio non è altro che l'uomo (anima e corpo), la loro religione è l'adorazione della natura dell'uomo, la loro morale è la santificazione delle passioni dell'uomo. Dite lo stesso delle altre forme del sensualismo. Voi udrete parlare di amore, di paradiso, di apocalissi, di comunione di santi ed anche di *eucaristia*. Ma tutto ciò non è altro che una sacrilega profanazione; la sostanza del discorso (*de tout ce lyrisme*) è la riabilitazione della carne, il culto della donna, l'idolatria della materia.

Io non voglio negare che l'autore abbia ragione, e ammetto con lui che è una vera babilonia. Ma la pertinacia del male mi fa dubitare della virtù del rimedio. Se si trattasse d'un rimedio nuovo, che non è stato ancora provato, prima di giudicare si potrebbe dire: aspettiamo e vediamo. Ma il rimedio è vecchio, anzi era già noto prima del male; il male è venuto la prima volta quando già ci era il rimedio. Se il sensualismo in tutte le sue forme è la negazione assoluta nel cartesianismo puro, che è la filosofia dell'autore (Descartes, Malebranche, Bossuet e anche Platone), si può sempre domandare: perchè la Francia nel secolo decimottavo ha cessato, almeno in apparenza, di essere cartesiana ed è divenuta sensualista? Adunque, Voltaire, Condillac e gli enciclopedisti non erano veri francesi? Ammettiamo che fossero malati; ma quale è stata l'origine della malattia, o se più vi piace, di quel contagio non solo francese, ma europeo? E la quistione non è meno difficile, se si considera che la rinnovazione della filosofia cartesiana, della platonica e della neoplatonica non ha impedito il risorgimento del sensualismo nella Francia del secolo decimonono.

Son pochi anni che il nostro Gioberti accusava di sensismo quasi tutta la filosofia moderna, la quale nata da Cartesio non aveva mai saputo purgarsi da questo peccato d'origine. Il famoso *cogito* non era altro per lui che il germe della mala pianta. L'autore invece, se fosse vera la sentenza di Gioberti, non saprebbe trovare altra via per distruggere la pianta che quella di moltiplicare il germe. Chi ha ragione, Gioberti o l'autore? Sarà difficile persuadere agli uomini che chi afferma in primo luogo la spiritualità dell'anima, chi ripone la essenza di essa nel pensiero, chi rinnova la prova ontologica del-

l'esistenza di Dio, non sia altro che un puro sensista. Ma è egualmente difficile il far credere che, se il sensualismo è nato e rinato in Francia, il vecchio e il nuovo cartesianismo non ci entri per nulla.

A me pare che l'autore non si sia formato un concetto chiaro della storia della filosofia; che non abbia ben compreso la successione, o meglio, se l'autore mi permette di usare questa parola, la *genesi* de' sistemi filosofici. Egli non vede in tutta la storia che un continuo dualismo, una lotta di due potenze assolutamente opposte: l'una è il bene, l'altra il male; tra di loro ci è un abisso, e l'una non può venire dall'altra. Il male è il male, e non può venire che dal male. E così udiamo dire: se il sensualismo vive ancora in Francia, la cagione è in certe *cattive tendenze* della società francese, nell'arbitrio degli uomini, nella sete della voluttà, nella libidine delle speculazioni di borsa, ecc. Non ci vuol molto a capire che questa soluzione non risolve nulla, anzi complica vieppiù il problema. Nello stesso modo si dovrà dire: il cartesianismo cessò in Francia, perchè il sensualismo sbarcò dalla rivale Inghilterra; fu il regalo di Nesso all'Ercole dello spiritualismo.

La verità potrebbe essere questa: il sensualismo trovò favorevole accoglienza in Francia; diventò, diciamolo francamente, filosofia francese, perchè il puro cartesianismo era una forma imperfetta della filosofia e non esprimeva tutto il significato del gran principio posto da Cartesio. E similmente: il sensualismo è rinato in Francia, perchè coloro che vollero distruggerlo non hanno fatto altro che riprodurre la pura filosofia cartesiana con un poco più di suppellettile storica e psicologica. Se tutto ciò fosse vero, il sensualismo, almeno sotto un certo aspetto, potrebbe apparire come un progresso in paragone dello

spiritualismo; non dello spiritualismo in generale, intendiamoci bene, non dello spiritualismo dell'autore.

Questa conseguenza spaventerà alcuni, i quali non comprendono bene quale sia l'ufficio della filosofia e in che essa si distingua dalla notizia immediata, dal sentimento, e direi quasi dalla semplice credenza. Diranno: se lo spiritualismo crede nella spiritualità dell'anima, nella esistenza e personalità di Dio, nella libertà dell'uomo, com'è possibile che il sensualismo, che nega tutte queste verità, sia un progresso, se non generalmente, almeno in alcuni casi? Posta così la quistione, è certo che il sensualismo non solo non è un progresso, ma la stessa negazione della filosofia. L'autore ha ragione contro Lanfrey, quando identifica gli oggetti essenziali della filosofia e della religione; se voi togliete Dio e lo spirito dal campo della filosofia, non ci rimane più nulla. Ma la filosofia non è semplice credenza; ella *crede,* ma vuol *comprendere* liberamente ciò che crede. Questa libertà del pensiero è l'essenza stessa della filosofia. L'autore, che dice di essere cartesiano, non potrà negare questo principio; il dubbio metodico di Cartesio non ha nè può avere altro significato. Esso vuol dire che il pensiero può e deve fare astrazione da tutto ciò in cui non riconosce se stesso, e non ammettere alcuna cosa prima di aver riconosciuto in quella se stesso. Il dubbio è l'attività stessa del pensiero che, avendo la certezza originaria e assoluta di se stesso, vuol comunicare questa certezza a tutti i suoi soggetti. Ora, si dica quel che si voglia, il comprendere, mediante il pensiero, ciò che si crede, è sempre una trasformazione di ciò che si crede; in altri termini, la forma dell'oggetto in quanto è *creduto*, non è la stessa forma dell'oggetto in quanto

è *pensato*. Se la filosofia non dovesse far altro che riprodurre il contenuto della credenza nella stessa forma della credenza, sarebbe una ben povera cosa. Nella stessa religione cristiana la forma popolare e rappresentativa della fede è diversa dalla forma teologica o scientifica; il popolo crede solamente, il teologo crede e pensa ciò che crede, fin dove basta il pensiero. S. Anselmo diceva che bisogna: *postquam confirmati sumus in fide*, INTELLIGERE *quod credimus*. Il filosofo, p. es., e l'uomo volgare credono entrambi all'immortalità, alla beatitudine, a Dio. Ma l'uomo volgare se li rappresenta nello stesso modo che li concepisce il filosofo? Pochi sono gli uomini che sappiano immaginare la beatitudine senza il piacere, la personalità divina senza qualcosa di simile al corpo, l'immortalità come qualcosa di più che un semplice prolungamento indefinito del tempo. Pare che l'autore ammetta in generale questa distinzione tra credenza volgare o senso comune, e filosofia; se non l'ammettesse, non sarebbe filosofo, e non avrebbe sentito nemmeno il bisogno di filosofare. Egli ha ragione contro Reynaud, il quale rinnova in qualche modo, ma peggiorandolo, il mito (non il concetto) platonico della preesistenza, e non sa rappresentarsi altrimenti la immortalità dell'anima che come un continuo viaggio insieme col corpo di sfera in sfera, di purgatorio in purgatorio. Se Reynaud non volesse far altro che un mito, gli si potrebbe rispondere che il tempo de' miti è passato da un pezzo; che filosofare non significa formare miti, ma spiegarli se ci sono ancora; risolverli in concetti, quando essi non siano una creazione arbitraria del cervello dell'individuo, ma una produzione necessaria dello spirito umano. Ma il peggio è quando un filosofo, non contento di divertirsi a crear miti in

un secolo che non ne vuole, pretende che questi miti valgano come concetti filosofici, come soluzioni speculative de' principali problemi della natura umana. A questo modo la filosofia sarà una cosa facile, intelligibile a tutti, popolare; ma avrà un solo difetto, cioè di non essere più filosofia. Ora, se ciò è vero, se l'autore ammette quella distinzione tra le rappresentazioni volgari e i concetti filosofici che esprimono la vera essenza di quelle rappresentazioni, se egli non vuol rinnegare il principio cartesiano della libera attività del pensiero, dovrà anche ammettere che le forme di queste concezioni filosofiche non possono essere sempre le stesse, che l'una può essere inferiore all'altra, perchè conterrà alcuni elementi sensibili o rappresentativi che non saranno nell'altra; o, ciò che al far de' conti è lo stesso, perchè, essendo troppo astratta e non contenendo determinazioni veramente razionali, per essere una cognizione concreta diventa necessariamente una rappresentazione sensibile. Negare questa diversità di forme, o meglio questo progresso di forme, è negare la storia stessa della filosofia.

Così sono perfettamente d'accordo con l'autore, quando egli rigetta, non solo la dottrina della preesistenza sensibile dell'anima, professata da Reynaud, ma la stessa dottrina della preesistenza separata, attribuita (pare a torto) a Platone, perchè crede l'una e l'altra inferiori a quella di Cartesio. Ma, al di sopra di questa dottrina, non ci è altro di meglio? Questa dottrina non contiene alcuna rappresentazione sensibile? È veramente speculativa? Non ci è pericolo che, per essere troppo astratta, essa annulli la stessa spiritualità dell'anima e la riduca ad una pura negazione del composto, e niente altro che una cosa *semplice* e indivisibile? Certamente, lo spirito è semplice, ma

è anche più di questo. Lo spirito è una totalità di determinazioni, perchè è essenzialmente attività. Ora, come conciliare il concetto di questa totalità con la rappresentazione della semplicità astratta? La semplicità astratta non è altro che la vuota identità, e da questa alla tavola rasa non ci è che un passo. Prevedo la risposta: l'anima secondo Cartesio non è tavola rasa; al contrario è un sistema d'*idee* innate. Tanto meglio; noi due dunque diciamo la stessa cosa in diverse parole. Insisto su questo esempio dell'anima, perche chiarisce il difetto della dottrina dell'autore. Ora, se io fossi cartesiano, come l'autore, ragionerei a questo modo: — queste determinazioni del *pensiero* o dello *spirito* (che per Cartesio sono una cosa sola) non sono anche determinazioni reali delle cose? Capisco, che non sono nel pensiero nella stessa forma in cui sono nelle cose, e questa differenza non è di piccolo momento. Ma in ogni caso, se non sono nelle cose, ma solamente nel pensiero, l'idealismo soggettivo è inevitabile; e l'autore non è certo idealista. Se dunque sono così nelle cose come nello spirito, sebbene differentemente, non si potrebbe da ciò inferire che tra lo spirito e le cose non corre una opposizione così assoluta, quale l'ammette l'autore? E questa possibilità non sarebbe maggiore, quando si trattasse non solo della relazione tra lo spirito e le cose, ma tra lo spirito e il proprio corpo? Ma il corpo è materia, e lo spirito non è materia. E ciò è vero, anzi non vi ha verità più innegabile di questa. Ma il corpo non è altro che materia, pura materia? La materia pura è l'essere puramente indeterminato, un'astrazione non meno vuota dell'identità pura. La materia determinata o formata è la negazione della materia pura; e la determinazione come tale non è nulla di materiale. E

se non è qualcosa di materiale, cos'è? — Tutto questo discorso potrebbe menare a questa conseguenza, che l'autore non ammetterà: il corpo è idealmente nell'anima, cioè l'anima è l'idea del corpo. La conseguenza, considerata in se stessa, sarà inammissibile; ma essa non è mia; è d'un filosofo cartesiano, che di logica se ne intendeva almeno quanto me e l'autore di questo libro (1).

Il difetto della dottrina dell'autore è appunto quello che ho notato, cioè di essere troppo astratta. E da questa astrazione derivano due conseguenze. La prima è, che, come ogni dottrina, astratta essa si converte nella sua contraria quasi per una dialettica interna. L'altra è che, quando la si vuole esporre in una forma concreta per renderla, come si dice, intelligibile, non ci è altra via che ricorrere a determinazioni sensibili, a metafore, in somma a qualche cosa che assomiglia piuttosto ad una frase che ad un concetto. Torniamo all'esempio dell'anima.

Le spiritualisme AFFIRME *et* DÉMONTRE, dice l'autore, *que l'âme n'a rien du corps, où elle vit comme* UNE HÔTESSE *invisible et sacrée, qu'elle a son existence propre, ses lois speciales, sa destinée distincte*; *que si la condition même de son existence s'attache par des liens nécessaires au corps, ces biens créent une rélation, non une servitude* (2).

Questa dottrina contiene due parti, che sembrano contradittorie tra di loro, e corrispondono ai due momenti dell'astrazione e della rappresentazione. Nella prima si stabilisce l'opposizione assoluta: l'*âme*

---

(1) « Objectum ideae humanam Mentem constituentis est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, et nihil aliud »: SPINOZA, *Eth.*, pars II, prop. XIII [Ed.].

(2) Pag. XXVIII.

(come tale) *n'a rien du corps*, e per conseguenza il corpo (come tale) non ha niente dell'anima; *l'âme a son existence propre, ses lois spéciales*, ecc., e per conseguenza il corpo ha la sua esistenza propria, le sue leggi, ecc., che non sono quelle dell'anima. Qui abbiamo da un lato l'anima, dall'altro il corpo; ma non abbiamo ancora l'uomo, l'uomo concreto che è anima e corpo. È naturale, si sa, la quistione: se anima e corpo *non hanno niente l'uno dell'altro*, come fanno un individuo che è l'uomo? Quistione antica, quasi quanto la filosofia: considerata nella sua universalità è la stessa quistione capitale della filosofia; e, checchè ne voglia dire l'autore, il cartesianismo puro non l'ha risoluta (e ciò confessa, come vedremo, lo stesso Cartesio, come non l'hanno risoluta gli antichi, non eccettuato Platone che l'autore cita insieme con Cartesio; perchè l'imagine de' cavalli, del carro e dell'auriga è un magnifico mito, ma non è una soluzione, e se si rompe la scorza del mito si ha forse un concetto che l'autore non sarà disposto ad ammettere. La fede religiosa ci dà una soluzione, che basta a chi crede; ma il cartesianismo non è giunto mai a comprendere la rappresentazione della fede, anzi ci sono alcuni filosofi e teologi, i quali vogliono che, sviluppato logicamente, la distrugge. L'autore cita anche Leibniz, e lo difende contro Lanfrey che ride delle monadi e dell'armonia prestabilita (1). Ma la dottrina di Leibniz non è quella di Cartesio, non è quella dell'autore; essa ha specialmente il significato di esprimere e di correggere il difetto di quella di Cartesio, cioè di negare l'opposizione assoluta tra l'anima e il corpo. Essa si accosta più alla dottrina del filosofo cartesiano testè

(1) Pag. 126.

citato che a quella di Cartesio: « *Chaque chose,* dice Leibniz, *a contribué* IDÉALEMENT *avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes choses* » (*Theod.*, 1, 9). Questa proposizione è la negazione dell'altra; *l'âme n'a rien du corps;* essa vuol dire: l'anima certamente non è il corpo (il corpo esistente), ma qualche cosa del corpo (l'*idea* del corpo; il corpo *prima* della sua esistenza) è nell'anima, perchè il corpo ha contribuito idealmente alla risoluzione divina, non solo sulla esistenza, ma anche sulle *leggi* dell'anima.

La seconda parte della dottrina dell'autore contiene la conciliazione degli opposti enunciati nella prima. Ma in che consiste questa conciliazione? È essa più possibile dopo l'opposizione assoluta? Dopo aver detto che l'anima *a son existence propre,* che essa non ha *rien du corps,* come va che *la condition même de son existence l'attache par des liens nécessaires* al corpo stesso? Anche se ciò non fosse una contradizione (se non altro apparente, che deve essere risoluta e che il cartesianismo non risolve), non sarebbe certamente una vera conciliazione, ma un *idem per idem*, cioè un'espressione del problema in altre parole: « l'anima non ha nulla del corpo, perchè è unita *necessariamente* al corpo ». Questa soluzione può contentare chi legge? Non contenta neppure l'autore, perchè egli aggiunge la seguente determinazione: *hôtesse invisible et sacrée.* Ma questa è una bella frase poetica e niente altro; non è un concetto filosofico. Se si trattasse d'imagini, preferirei quella dell'angelica farfalla di Dante nostro (1).

(1) Non v'accorgete voi, che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla,
Che vola alla giustizia senza schermi?
Purg., X, 124-6 [Ed.].

Qui è evidente che l'astratto diventa concreto nella rappresentazione sensibile. Cartesio, la cui filosofia, secondo l'autore, è la filosofia razionale de' francesi (e per conseguenza anche la sua), è meno dommatico del suo concittadino; in qualche luogo delle sue opere ci è qualche elemento dialettico, che scrolla un po' la dottrina dell'autore. Dopo aver detto e ripetuto più volte che spirito e corpo debbono essere pensati come due sostanze separate, fa un'eccezione a rispetto dell'uomo. L'uomo, dice Cartesio, è spirito e corpo; questa unione non è quella di due sostanze (come la mescolanza di due corpi), non l'unione del nocchiero e della nave (che è qualcosa di simile all'unione dell'*ospite* e della *casa*) ma unione *sostanziale*, in modo che formino una cosa sola, una sola sostanza, la sostanza dell'uomo. *Duarum enim rerum coniunctionem concipere aliud non est, quam illas et* UNUM QUID *concipere* (*Epist.*, I, 33). E aggiunge: *Animam et corpus ratione hominis esse substantias* INCOMPLETAS, *et ex hoc quod sint incompletae, sequitur illud, quod componunt esse* ENS PER SE (ibid., 105). Qui l'*unum quid* e l'*ens per se* non sono la stessa cosa che la *relazione* d'*ospitalità* imaginata dall'autore. E nello stesso modo, se l'anima considerata in se stessa è una sostanza incompiuta, non so come si possa dire che abbia *son existence propre,* non già come anima in generale, che tale non è la quistione, ma come anima *umana* e individuale. Nè si dica che *incompiuto* significa *imperfetto,* come se si dicesse, che l'anima non ha tutto l'essere, non è perfetta come Dio. Cartesio toglie ogni dubbio a questo proposito, affermando che anima e corpo sono incompiuti l'una rispetto all'altro (*De prima phil.*, IV). Tutta questa dottrina non è la negazione della opposizione assoluta, o della proposizione: l'*âme n'a*

rien du corps? L'anima, potrà dire un cartesiano all'autore, certamente non è corpo; ma se, come pura anima, è sostanza incompiuta, cioè non è vera sostanza (specialmente secondo la definizione della sostanza data da Cartesio (1)), bisogna conchiudere che essa ha in sè qualche cosa del corpo (non del corpo come esistente), in quanto non è sostanza compiuta che nella sua unione col corpo. La necessità di *compiersi* coll'unirsi al corpo è quel qualcosa del corpo che è nell'anima. Qui, è chiaro, siam da capo con l'anima come l'idea del corpo, cioè col corpo come contenuto idealmente nell'anima. L'autore dice, che lo spiritualismo cartesiano (cioè Cartesio e Bossuet) non solo *afferma*, ma *dimostra* tutte le cose contenute nel passo citato, cioè la distinzione e l'unione dell'anima e del corpo; e invece Cartesio più modesto confessa che se ne può sapere poco o nulla: *Non mihi videtur ingenium hominum posse distincte et simul concipere distinctionem corporis et animae eorumque coniunctionem; ad hoc enim concipi debent ut unum quid et simul et duo diversa; quod* REPUGNAT. E poi: *Quae ad animae et corporis coniunctionem pertinent, non nisi obscure* PER INTELLECTUM, *aut etiam per intellectum imaginatione adiutum, cognoscuntur, sed per sensus clarissime* (2). *Clarissime,* ma non *distincte*; e senza questo, secondo lo stesso Cartesio, non si ha *dimostrazione*, ma semplice *affermazione*. La dimostrazione, mi pare, è impossibile senza l'intelletto *(clare et distincte)*. Se avessi

---

(1) « PER SUBSTANTIAM *nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad* EXISTENDUM »; *Princ. phil.*, I, 51. Questo passo con quel che segue ha dato origine al panteismo della sostanza.

(2) *Epist.*, I, 30. Cfr. RITTER, *Filos. mod.*, vol. III, pag. 64 e sgg.

tempo, vorrei domandare all'autore: perchè l'intelletto, secondo Cartesio, non concepisce la unione degli opposti? Forse ciò che dirò più sotto sul dommatismo della scuola cartesiana può servir di risposta a questa domanda.

Ho detto che la dottrina della separazione assoluta, perchè è astratta, non solo non risolve la quistione, ma genera necessariamente la sua contraria. Infatti è impossibile la spiritualità dell'anima, se non si ammette che l'anima sia superiore al corpo, e aggiungerò, anche alla natura. In che consiste questa superiorità? In questo principalmente, che l'anima pensa e conosce se stessa e la natura, e la natura non conosce nè se stessa nè l'anima. La natura (e il corpo appartiene alla natura), in quanto è pensata e conosciuta dall'anima, è contenuta idealmente nell'anima. Ora, se l'anima *non ha nulla del corpo* (nel senso leibniziano), e dirò anche dell'universo, a che si riduce la sua spiritualità? L'anima non sarà altro che una cosa semplice, un punto, un indivisibile, un atomo, direi quasi, immateriale, un essere certamente indissolubile perchè non composto, ma non sarà spirito. E se non è altro che una cosa semplice, è naturale la domanda: *dove* è l'anima? Quale è la sua sede? In qual punto del cervello? Qui è evidente, che l'anima non è più anima, e che siamo in pieno sensualismo o, per d' meglio, materialismo. Tutto ciò si può vedere anch in altro modo. Ammessa la separazione assoluta, si può filosofare in due maniere: o cominciando dall'anima (dal pensiero) e andando alla natura (all'essere), o cominciando dalla natura e andando all'anima. Ora che cosa accade? Se si comincia dall'anima non si va alla natura, ma si rimane nel pensiero, perchè l'anima da cui si comincia è stata distinta

assolutamente dalla natura; per la stessa ragione, se si comincia dalla natura non si va al pensiero, ma si rimane nella natura. Un cartesiano comincerà dal pensiero, e negherà scientificamente la natura. E chi (e saranno i più) non vuol saperne di questa negazione, ma crede alla natura, al senso, all'esperienza sensibile, all'esistenza del proprio corpo e degli oggetti esterni, comincerà dalla natura, dall'essere, dal senso e a poco a poco riuscirà alla negazione dell'anima, cioè ad identificarla colla materia.

Qual meraviglia, dunque, se la Francia filosofica, dopo essere stata cartesiana, divenne sensualista ed anche materialista nel secolo passato; e se nel presente, dopo la ristorazione del cartesianismo, è ritornata al vomito, come pretende l'autore?

L'autore fa del carattere d'una filosofia una quistione di nazionalità, quando dice che la filosofia veramente francese è essenzialmente spiritualista (nel senso suo). Questa relazione necessaria tra una data nazionalità ed una data maniera di filosofare sarà vera, ma non come vuole l'autore. Se io volessi seguire il suo stile, direi che la filosofia francese in generale è filosofia astratta; cioè tale che non ha superato ancora l'opposizione del pensiero e dell'essere, e però contiene la possibilità di essere egualmente i due opposti, cioè spiritualismo e materialismo. La storia giustifica questa mia asserzione.

La filosofia dopo Cartesio si è sviluppata quasi contemporaneamente nelle due direzioni, che ho indicate qui sopra. Il risultato di questo sviluppo è la negazione della filosofia astratta; perchè ciascuna direzione dimostra per se stessa la propria insufficienza. L'una comincia da Cartesio e finisce nel wolfianismo; l'altro comincia da Bacone e Locke e fini-

se nel materialismo francese. Per far comprendere più chiaramente il difetto dell'autore, credo necessario di spiegare in poche parole questo doppio movimento della filosofia.

Cartesio principia con la identità del pensiero e dell'essere nella coscienza; ma questa identità non ha in lui e nel così detto cartesianismo lo stesso significato, che ha ricevuto poi in alcuni sistemi moderni. Il pensiero per Cartesio contiene in sè l'essere, ma non è altro che il pensiero soggettivo e finito, cioè preso nel senso in cui suol prenderlo la coscienza comune; e però l'essere contenuto nel pensiero non è l'essere reale, l'essere come natura, mondo, ecc., ma l'essere astratto. Laonde questo pensiero, il quale sviluppa la sua attività nell'uomo, incontra un limite ed una opposizione nelle cose esteriori. Ora, ciò che voleva Cartesio e tutti i filosofi che tennero questa via (Spinoza, Leibniz, ecc.), era appunto il superare questa opposizione e dedurre dal pensiero non solo il finito, ma l'infinito: l'anima, l'universo, Dio. Il metodo, in generale, era il seguente: si ponevano da prima le determinazioni del pensiero o le categorie (in Wolf l'ontologia); le quali, presupposta l'identità del pensiero e dell'essere, venivano considerate come determinazioni reali delle cose, e poi si applicavano queste determinazioni alla conoscenza delle cose stesse. Finchè si trattava delle cose puramente finite, la via era spedita e senza grandi difficoltà; perchè quelle determinazioni, non dedotte dalla natura stessa del pensiero, ma poste così come si presentavano immediatamente alla coscienza, separate l'una dall'altra, senza quell'unità organica in cui consiste la loro verità e la realtà del pensiero, non erano altro esse stesse che determinazioni finite. Ma, quando si cercava di applicarle agli oggetti pu-

ramente razionali, — e questo era l'essenziale, — o non si riusciva a niente, o, che è lo stesso, quegli oggetti diventavano anche finiti, pure cose, non erano più ciò che doveano essere. Così il passaggio, come si dice, dal finito all'infinito (metafisica) era impossibile; il pensiero finito non oltrepassava se stesso, non poteva giungere alla vera realtà. Questa impossibilità o contradizione si fa evidente nel dommatismo di Wolf.

Restava l'altra via, cioè cominciare dall'essere sensibile in generale. L'intelletto, non avendo occhi per vedere l'eterno (per usare la vivace espressione d'uno storico della filosofia), perchè se li avea cavati da se stesso, dovè ritornare ai suoi limiti naturali. Si sa a che riuscì l'empirismo. Si ammetteva in sul principio l'anima (il pensiero), ma come una tavola rasa, e tutto l'essere (il contenuto) dell'anima consisteva nelle impressioni sensibili interne o esterne. Ma se non altro, si riconosceva nell'anima una certa attività sugli oggetti esteriori: attività ricettiva, combinatrice (delle imagini sensibili particolari: *idee!*), analizzatrice, comparativa. Locke cercava di cavare dalle intuizioni sensibili non solo gli universali, ma la stessa idea di Dio come ultimo risultato dall'analisi filosofica: e Bacone i generi e le leggi degli oggetti. Così l'anima, se non avea alcun contenuto proprio (idee innate di Cartesio), era qualche cosa di sostanziale come facoltà formatrice degli universali. — Ma questi prodotti spirituali con la materia delle impressioni sensibili erano veramente universali e necessari? e però l'intelletto poteva legittimamente considerarli come oggettivi e oltrepassare il mondo delle cose puramente sensibili e individuali? Lo scetticismo di Hume risponde, e si sa come, a tale questione: esso nega la necessità e l'universalità

delle categorie, e riduce tutta la realtà conoscibile a' puri sensibili, cioè nega ogni metafisica. Invano, temendo le conseguenze troppo funeste di questa dottrina, specialmente nella pratica, Hume stesso e gli altri scozzesi ammisero certi fatti spontanei, indimostrabili, evidenti, immediati della coscienza o senso comune (il che, come è stato detto, riduceva la filosofia allo stato gassoso); gli empiristi francesi non ebbero lo stesso ribrezzo, e dichiarando meglio il significato della tavola rasa, spogliarono a poco a poco l'anima di tutte quelle attività che Locke e Bacone le avevano attribuite, perfino dell'attività ricettiva, ed ebbero il gran coraggio di dire: « Non vi ha che un solo essere, e questo è l'essere sensibile o la materia; il pensiero non è altro che un moto del cervello ».

Chiedo scusa all'autore; ma questa storia significa che, se l'empirismo non è nato proprio in Francia, il sensualismo nel vero significato della parola e specialmente il materialismo, è tutta roba francese. Forse si potrebbe dire non senza ragione che la Francia, ricevuta una volta la filosofia inglese, non s'arrestò a mezza via e andò tanto avanti, perchè aveva già fatta la prova della insufficienza del cartesianismo, cioè della direzione opposta.

E pure l'autore dice: *Il semble qu' il y ait comme une harmonie preéétablie entre le spiritualisme et le génie de la nation; il semble que le spiritualisme soit la philosophie prédestinée de la France.* E la più bella prova di questa predestinazione e di questa armonia prestabilita è che, anche quando *la fortune du spiritualisme semblait être le plus en péril* (nella seconda metà del secolo passato), *une philosophie généreuse inspirait encore cet esprit de liberté, de la tolérance, de progrès, d'humanité...., inexplicable par*

la sensation (1). È chiaro che qui l'autore confonde due cose ben diverse, cioè lo spiritualismo come teoria astratta con lo spirito che è una totalità concreta. Se fossero la stessa cosa, il sensualismo non sarebbe mai nato. Datemi le due teorie opposte come semplici teorie, e la rivoluzione francese sarà *inesplicabile* così per l'una come per l'altra; forse più per la prima, che per la seconda. L'autore non comprende il significato storico dell'empirismo in generale; non vede in esso altro che il male, e non si accorge che, come negazione dello spiritualismo astratto, esso conteneva un elemento positivo, l'elemento della realtà e della presenza dello spirito a se stesso. Se spirito e spiritualismo, come lo intende l'autore, fossero la stessa cosa, bisognerebbe dire che l'Inghilterra è predestinata a non essere *spirito*. E pure Locke, uno de' fondatori dell'empirismo, parlava anche lui di libertà e simili cose, che sono il contenuto veramente spirituale e reale dell'uomo. La filosofia di Locke è ancora, poco più poco meno, la filosofia inglese; e intanto l'Inghilterra (e aggiungo anche gli Stati Uniti) è, se non la prima, una delle nazioni più libere e progressive del mondo cristiano.

L'autore, nell'idea che egli si è formato della filosofia moderna, non poteva ammettere come possibili che quelle due direzioni: cartesianismo (spiritualismo vero secondo lui) e empirismo (sensualismo e materialismo). L'uno appartiene al genio della Francia; l'altro al genio o al demonio dell'Inghilterra. Egli non può confessare, che qualche altro genio, che non era nè del tutto francese nè del tutto inglese, abbia saputo provare l'insufficienza dell'uno e dell'altro

(1). Pagg. V-VI.

ed invitare lo spirito umano a trovare qualche cosa di meglio compiendo forse l'opera stessa di Cartesio. E pure la critica di Kant ha questo merito almeno: essa è a un tempo la negazione, da una parte, del cartesianismo, divenuto puro dommatismo in Wolf, e dall'altra dell'empirismo inglese e del materialismo francese. Ed è anche naturale, che l'autore non riconoscendo il vero merito del criticismo, non riconosca qualche altra cosa che è venuta dopo; egli non vede in tutto il resto che un eccesso di sottigliezze scolastiche e di dialettica. Egli non ne vuol troppo della *métaphysique pure, des équations métaphysiques et des creuses formules.* FAISONS *de la philosophie vivante. On est las en France, on sera las bientôt en Allemagne de ces déductions abstraites qui prétendent renfermer dans un sillogisme l'infini, et n'aboutissent qu'à une ontologie sèche, scolastique d'un nouveau genre et* PURE SCIENCE DE MOTS. *La véritable philosophie rejette ce pesant appareil de théorèmes, de sillogismes, d'axiomes et de corollaires* (e ciò in Alemagna!), *qui élevent autour d'elle comme un échafaudage d'abstractions et une barrière d'ennui* (1). Concediamo anche questo: dunque la filosofia deve essere una *philosophie vivante,* ecc.; ma queste belle sentenze contro il prossimo non stanno troppo bene in bocca d'un cartesiano. Si sa che una delle più belle glorie del cartesianismo è l'applicazione *de la méthode géométrique* alla filosofia. Qui è il caso di dire: *Medice,* ecc. L'autore confonde questo metodo col metodo dialettico, e vede sempre Wolf in Alemagna. Se gli capitasse tra le mani qualche dialogo di Platone (senza miti), direbbe la stessa cosa: *échafaudage d'abstractions et barrière d'ennui!* Infatti non

---

(1) Pagg. II-III.

ci è peggio d'una filosofia noiosa, e i francesi non vogliono essere annoiati. Si potrebbe anche domandare all'autore; se per voi tutta la verità è contenuta nella direzione cartesiana, perchè vi arrestate a mezza via, anzi al primo passo? Perchè non andate innanzi e non date la mano a Spinoza o a Leibniz che vi chiamano a nome degli stessi principii di Cartesio? Spinoza fa valere la definizione della sostanza e la prova ontologica che voi stesso riconoscete; Leibniz la prova ontologica e qualche altra cosa. O forse l'errore di Spinoza e di Leibniz sta anche nell'*eccesso* della dialettica?

L'autore, non vedendo altro che quella opposizione dello spiritualismo e del sensualismo, e attenendosi al primo, si comprende facilmente dove andrà a finire. Egli vuole una *filosofia vivente*, che non escluda nè l'*essor de l'imagination* nè *la vivacité de la pensée, qui est la poésie de la métaphysique* (2); egli ha sete dell'infinito, del bello, del buono, ecc., come tutti gli uomini. Ora queste cose non gli sono date dal sensualismo, e molto meno dalle *creuses formules* della metafisica tedesca. La metafisica puramente cartesiana neppure gliele dà, perchè le sue formole non sono meno vuote di quelle della sua sorella più giovine. Adunque, che fa l'autore? Ricorre alla fede, al sentimento, all'intuizione, *au coeur*, alla poesia, alla letteratura; insomma cade o si eleva allo stato gassoso. *Faire d'excellente littérature à propos de philosophie, et de haute philosophie à propos de littérature* (1). Così si avrà un *medium quid* (*pêle-mêle*), che non sarà nè letteratura nè filosofia. E tanto meglio. Così si spiega come l'autore cade

(1) Ibid.
(2) Ibid.

nello stesso difetto che rimprovera così spesso e con tanta arguzia e ironia a' suoi avversari, cioè nel *lyrisme*, e qualche volta anche nel declamatorio. Infatti per lui la *ragione*, che è la essenza stessa della filosofia (*la philosophie est l'exercice même de la raison* (1)), è e non è la ragione. Essa conosce e non conosce; comprende e non comprende l'infinito, che è il suo oggetto; risolve e non risolve i problemi dello spirito umano. È *progressiva;* ma fa un passo indietro e un passo avanti (2). È *libera;* ma non deve abusare della sua libertà; bisogna che sia *moderata;* perchè *nous n'estimons rien tant au monde que la modération, qui est, selon nous, la forme nécessaire de la vérité. C'est par les modérés que les nobles causes triomphent, etc.* (3). È chiaro, che anche la ragione ha la sua demagogia come la politica. E per conseguenza essa deve avere i suoi limiti, i suoi confini; perchè non vi ha cosa più brutta della ragione che *excède sa mesure*; della ragione che *franchit ses limites naturelles;* della ragione che *excède ses bornes*; della ragione, che *se déclare de sa propre autorité infallible* (4); della ragione *emancipée* (5); come ce ne dà un esempio una parte della filosofia tedesca: *sacrilége bouffonnerie*! (6). E sia pure; la ragione dunque deve essere *bien dirigée* (7). È facile a dirlo. Ma a chi spetta la direzione della ragione? Chi stabilisce i *limiti* che essa non deve passare? Chi sentenzia, se essa si è *emancipata* o non si è emanci-

(1) Pag. XXVII.
(2) Pagg 18-22.
(3) Pag. XXXVIII.
(4) Pag. XXX.
(5) Pag. 144.
(6) Pag. 8.
(7) Pag. 143.

pata? E da chi la ragione si emancipa *capricciosamente*? (1). Chi è l'autorità infallibile, parlando filosoficamente, o almeno tale che decida in ultima istanza in caso di conflitto? L'autore non lo dice; o, se dice qualche cosa, pare che si debba restare in piena anarchia di poteri. Per lui la ragione non è che una semplice facoltà dell'intelligenza *(intelligence)*; essa *a sa place*, ma *à côté des plus incontestables facultés* della stessa intelligenza, che sono il *sentimento religioso* e la *fede* (2). Ora, posta questa eguaglianza (*á côté)* di facoltà, chi giudica tra loro? Se la ragione può eccedere i suoi limiti, è anche possibile che le altre facoltà eccedano i proprii. E l'armonia chi la ristabilisce? Forse l'intelligenza? Ma allora la questione non è che di parole: voi chiamate *intelligenza* ciò che i vostri avversarii chiamano *ragione*; e la vostra *ragione* non è altro che il semplice *raisonnement*. O l'intelligenza ha anche essa i suoi limiti? E qui siamo da capo. E se sbaglia l'intelligenza? Lasciamo stare quella *eguaglianza* di facoltà, che mi trasforma lo spirito in un collegio elettorale; per evitare l'anarchia si potrebbe forse dire che l'autore intende la fede e il sentimento religioso non nel senso naturale o filosofico, ma nel senso stretto della parola, nel senso teologico, e che la decisione spetti alla fede. Ma se la cosa è così, non so capire come il sentimento religioso e la fede non siano altro che due *facoltà dell'intelligenza*. Mi pare che secondo la teologia siano più di questo; i teologi avrebbero ragione di protestare contro questa dottrina. Ad ogni modo, in questo caso, non so come l'autore potrebbe più dirsi cartesiano.

(1) Pag. 144.
(2) Pag. XXVII.

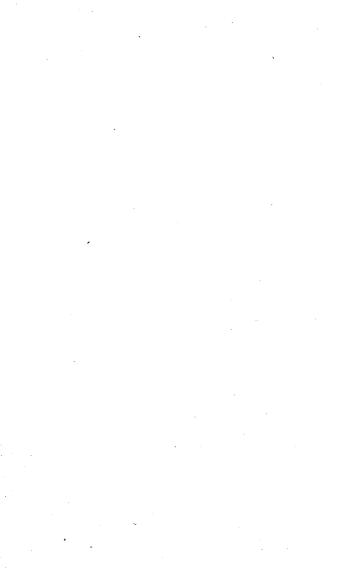
Ho voluto esporre l'idea generale di questo libro tralasciando i particolari, perchè mi pare che essa corrisponda ad uno dei momenti della presente filosofia francese. Del resto questi particolari non sono altro che una polemica piuttosto viva, ingegnosa e spesso anche eloquente, contro coloro che l'autore crede i corruttori dello spirito francese nella letteratura e nella filosofia. Ma qualche volta i colori sono esagerati, e la critica fatta con un principio troppo esclusivo non conosce che errori e traviamenti, senza sospettare se sotto quelle sregolatezze si nasconda se non altro il bisogno legittimo di qualche verità. L'autore si crede in buona fede cartesiano, e non vede la verità che nel suo sistema. Ma egli non è nemmeno ciò che s'immagina di essere. Egli crede di difendere i dritti della ragione solo perchè combatte il *tradizionalismo* (nella prefazione dell'opera,) il quale non li ammette in nessuna maniera. Egli afferma che la ragione è limitata, senza accorgersi che essa non è più tale quando ha coscienza del suo limite, che, secondo lo stesso Cartesio, non è altro che l'infinito. Egli asserisce che l'*umanità* o è una parola *vuota di senso,* o non è altro che la *somma degli esseri umani, non già dei possibili o de' passati* (*poussière du tombeau*), *ma solo de' presenti* (1). Egli ha una certa antipatia per l'*Idea* e si adira contro chi dice che l'idea ha la sua *genesi.* Finalmente, o non evita il dualismo nella filosofia, o per evitarlo deve sottoporre la ragione a qualche altra cosa che nelle condizioni naturali dello spirito non può essere se non l'arbitrio o il sentimento individuale. La sua filosofia *vivente* può risolversi in una specie di *pietismo* filosofico.

---

(1) Pag. 8.

DILETTANTI DI FILOSOFIA

ITALIANI DEL SEC. XIX

I.

Un prospetto filosofico della storia del mondo umano (1).

L'autore di questo *Prospetto* è un vecchio gentiluomo napoletano, nato nella seconda metà del secolo decimottavo; il quale, dopo avere scritto non

---

(1) *Rivista del prospetto filosofico della Storia del mondo umano*, di Cesare della Valle, duca di Ventignano (Napoli, Alberto Detken, libraio-editore, 1854), pubblicata nel *Cimento* del 15 gennaio 1855, vol. V, pp. 66-70. — Cesare Della Valle fu magistrato napoletano sotto i Borboni, n. il 9 febbraio 1776 (v. C. Conte, *La civiltà di Napoli, testificata con monumenti* ecc., Ricordi, Napoli, 1884, II, 391) m. poco dopo il 1860. Cominciò la sua carriera di scrittore con un poema, *Il Vesuvio*, nel 1810; ma poi attese a studi di economia, di statistica (*Elementi della scienza statistica*, Napoli, 1836), di pubblica educazione (*Pensieri sulla Pubblica istruzione* [s. a.], *Saggio sulla educazione dell'alta classe*, *Sulla educazione delle classi laboriose* [s. a.]) e di filosofia della storia (v. quel che ne ho detto nelle mie ricerche *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, 1903, pp. 26, 68); e si accingeva a proseguire, « allorchè un'opera di beneficenza » com'egli dice *Al lettore* nel *Prospetto filosofico*, « lo trasse dalla scena del Mondo al Mondo della scena per più lucroso lavoro ». Scrisse commedie e tragedie che lo Spaventa pure ricorda; e tornò poeta. « Uomo di molta coltura » dice di lui il De Sanctis: « classico de' più ostinati, autore della *Medea*, che fece allora tanto rumore ed è ora dimenticata affatto, spirito in cui era del fiele; ed infatti un certo movimento satirico è tutta la sua originalità. Egli scrisse una satira del secolo decimonono. Tutto quello che oggi è glorificato come proprio del secolo nostro, ed è chiamato progresso, pel signor duca era aberrazione; e se la prende con la libertà, con la scienza, con la filosofia — *cenci vecchi in forme vuote* — coll'aspirazione allo statuto ed al progresso..... Lui che voleva fare il classico, non s'accorge che spinto dal suo fiele, esce in forma poca classica »: *La letter. ital. nel sec. XIX*, Napoli, Morano, 1897, pp. 127-8; cfr. la nota del Croce, pp. 220-21. [Ed.].

pochi versi ed alcune tragedie (1), si fece a filosofare sulla vita dell'umanità e pubblicò nel 1838 due volumi di *Saggi sulla scienza della storia.* Ma, costretto a smettere per alcune onorevoli cagioni, cangiò il coturno di Euripide e il mantello di Diogene nel socco di Aristofane, e scrisse due o tre commedie (2), che per molte sere divertirono ed annoiarono il pubblico del teatro dei Fiorentini. Venuto il *contagio politico* del 1848, abbandonò le scene e si fece medico, dettando aforismi contro il male della libertà, che avea tolto il ben dell'intelletto ai felicissimi popoli del regno (3). *Ritornata la calma,* si accorse di essere giunto all'età di anni 80 e di avere il diritto e il dovere di conchiudere il gran sillogismo della vita, restituendo al Signore quattro talenti di due che ne avea ricevuti. I due talenti guadagnati dal Duca nella sua lunga vita consistono nella vittoria da lui riportata contro le *tenebre dello scetticismo.*

Tale è l'origine di questo *Prospetto.* Vi è ragione di sospettare che i talenti lucrati dall'autore siano due monete false, e che il Signore non vorrà accettarli; perchè lo scetticismo, che ogni giorno dicono vinto e debellato, vive tuttavia e gode di una salute invidiabile, anche dopo i tremendi colpi che gli ha dato il nostro filosofo. È vero che egli *mena strage fra le mediocri intelligenze,* ma ciò non vuol dire nulla in favore di chi pretende di averlo domato.

---

(1) Scrisse otto tragedie: l'*Ippolito,* l'*Ifigenia in Aulide,* l'*Ifigenia in Tauride, Medea, Anna Erizo, Giulietta e Romeo, Alexi, Giovanna Grany,* raccolte in 2 vol. *Tragedie.* Napoli, Fibreno, 1830. [Ed.].

(2) Veramente il suo *Teatro Comico* (Napoli, Fibreno, 1847), contiene otto commedie, oltre due drammi storici; e altre commedie il Della Valle pubblicò dopo il 1847. [Ed.].

(3) Pubblicò: *Delle presenti condizioni d'Italia,* ragionamento, e *Delle presenti condizioni di Europa,* ragionamento, Napoli, tip. del « Poliorama », 1848. [Ed.].

Se le intelligenze mediocri, che formano e formeranno sempre il maggior numero degli uomini, sono ancora scettiche, a che si riduce la gran vittoria? Lo scetticismo è come il diavolo: che tu l'abbi cacciato fuori di casa tua per forza di orazioni e di esorcismi, non basta; perchè egli entrerà nella casa del vicino e si mostrerà più tristo e malvagio di prima. Ciò che importa è di espellerlo da ogni casa e liberarne il mondo, di maniera che non ne resti alcun vestigio. Il duca di Ventignano ci assicura che egli non è più scettico. Grande notizia! Ciò significa che nella età di 80 anni egli ha cessato d'essere una *intelligenza mediocre;* ma il punto sta nel vedere se la ricetta che è stata buona per lui, ridonerà il vigore della sanità anche alla maggior parte del genere umano, il quale in tante migliaia d'anni non ha potuto ancora guarire. Potrebbe anche avvenire che, non che vincere il male, le cure dell'autore riuscissero ad un contrario effetto e lo rendessero più grave e irrimediabile.

La prima cagione dello scetticismo e, diremmo quasi, il suo principio vitale, è il dogmatismo; cioè quell'asserire il vero o il falso che sia, a modo di oracolo, senza prove, senza metodo, senza dialettica, senza forma scientifica. Gli *aforismi*, i *postulati*, i proverbi e le sentenze sono cosa eccellente pe' fanciulli, i quali gl'imparano a memoria come farebbero del catechismo. Ma con l'uomo che pensa, e *perchè pensa dubita,* ci vuol altro che questo, e senza la *certezza* non si conchiude nulla. Non è vero che lo scetticismo sia proprio delle intelligenze mediocri, come afferma il duca di Ventignano; piuttosto la mediocrità è propria dei dogmatici, i quali se trovano qualche volta la verità, non sanno comprenderla ed esporla in quella forma razionale e neces-

saria, in cui consiste la scienza. Lo scetticismo ha il suo fondamento nell'attività dello spirito, la quale è infinita; senza di esso sarebbe impossibile il progresso nella cognizione, e un popolo il quale non avesse prodotto alcun filosofo scettico, sarebbe inferiore agli stessi abitanti della Cina. Basta leggere la storia della filosofia per vedere come senza lo scetticismo della nuova Accadenia, di Pirrone e di Sesto, non sarebbe caduto il dogmatismo degli Epicurei e degli Stoici; senza lo scetticismo di Hume, l'empirismo di Locke sarebbe stimato ancora infallibile; senza lo scetticismo di Kant la filosofia non sarebbe stata rinnovata e Wolf sarebbe ancora il maestro di color che sanno. Noi qui indoviniamo la risposta del duca di Ventignano; il quale ci dirà che val meglio la *calma* del dogmatismo, che la *tempesta* del dubbio e della negazione. E non gli vogliamo male per questo; è lecito ad un uomo di 80 anni, e che ha veduto tanti mutamenti e rivoluzioni, il domandare un po' di *quiete*; ma lo spirito umano non è l'individuo, e se questo ha bisogno di *conchiudere* e far punto volgendo le spalle all'avvenire, quello non invecchia mai e non vive che *affermando e negando* perpetuamente; perchè ogni negazione è principio di nuova affermazione e viceversa.

Il rimedio, che il duca di Ventignano propone contro lo scetticismo, è peggiore del male, perchè non è altro che una serie di asserzioni, di aforismi e di postulati senza prova; che è quanto dire il puro dogmatismo. Quindi il nome di *prospetto* di un numero infinito di materie filosofiche, nel quale però non vi ha alcun vestigio di filosofia. Sembra che il nostro duca sia nato ed educato in Piemonte in mezzo a certa gente, la quale si vanta di aver risoluto il gran problema di fermare il sole, riducendo

tutto lo scibile umano in tanti *quadri sinottici* e trasformando l'insegnamento in un grande asilo d'infanzia. Certamente lo scetticismo non è il fine ultimo della scienza; ma in Italia noi non siamo ancora abbastanza scettici, e il dogmatismo, che s'insegna officialmente nelle scuole, ha inaridito le fonti del sapere e prodotto la decadenza del genio nazionale. E però questo *Prospetto* non solo è inutile, ma, se potesse essere bene accolto dalla nostra gioventù, farebbe gran danno e perpetuerebbe la servitù delle intelligenze, la quale è la maggior disgrazia che possa accadere ad un popolo. Per buona ventura esso è così povera cosa, che invece di allettare le menti, produrrà in esse l'effetto contrario.

Il *Prospetto,* stampato in Napoli, reca in fronte una bella raccomandazione, cioè l'approvazione di monsignor d'Apuzzo, già presidente della pubblica istruzione. Un'opera di cui la polizia di Napoli permette la pubblicazione, specialmente un'opera filosofica, la quale vuol risolvere le quistioni più importanti della storia dell'umanità, come p. es. la religione, il governo, la libertà, l'uguaglianza, le scienze, la civiltà e simili: un'opera la quale, ha questo peccato o merito d'origine che si voglia dire, e che, quasi tutto ciò non bastasse, viene anche lodata dai Gesuiti della *Civiltà Cattolica* (1), non può essere certamente un prodigio di sapere e di libertà scientifica. Noi non possiamo qui esaminarla in tutte le sue parti e notarne tutti gli errori, perchè ciò richiederebbe un volume maggiore di quello che abbiamo fra le mani; noi non faremmo più un articolo di rivista, ma una filosofia della storia; il che

(1) An. 1854, s. 2.^{a}, vol. VIII, p. 683 [Ed.].

non possiamo nè vogliamo fare. Nondimeno daremo un saggio dell'ingegno filosofico dell'autore col considerare alcune sue proposizioni.

Egli incomincia col distinguere il *vero* dal *certo*, e dice che non tutti gli uomini sono capaci di conoscere il *vero* per se stesso, ma tutti possono giungere al *certo*. Il fondamento di questa possibilità è la *coscienza*. Quindi, conchiude, la base prima e principale del mondo umano è il *certo*.

Con tal principio egli crede di combattere lo scetticismo, senza accorgersi che in ciò tutto gli scettici sono d'accordo con lui. E infatti, perchè lo scetticismo ripudia alcuni *veri*? Perchè non hanno il carattere della *certezza*. Perchè lo scetticismo è il più irreconciliabile nemico del dogmatismo? Perchè questo cerca il vero senza il certo, e quello non vuole che la certezza e non accetta per vero se non ciò che è certo. Il principio dell'autore, approvato da monsignor d'Apuzzo, è quel medesimo de' filosofi del Rinascimento e di Cartesio, i quali ruppero il giogo della Scolastica, perchè questa volea conoscere il vero senza il certo. Il vero e il certo sono inseparabili, e se manca l'uno o l'altro, è impossibile la realtà della cognizione; la *verità*, che è l'oggetto del sapere, consiste nell'unità del vero e del certo. E questa verità è il pensiero, non altro che il pensiero; perchè solamente nel pensiero l'idea e il fatto, la forma e il contenuto della verità, cioè il certo e il vero, s'identificano e coincidono. Il duca di Ventignano è più scettico degli stessi scettici, perchè aggiunge: « il certo è più del vero; è la notizia del vero ». Adunque, conchiudiamo noi, il primo principio in filosofia non è il vero, ma la *notizia* del vero. E se il primo principio è una notizia, perchè il duca di Ventignano, questo novello

discepolo di Vico, rigetta il *Cogito* di Cartesio, e chiama *tenebre* il razionalismo e l'idealismo?

Se *il certo è più del vero,* deve comprendere il vero; il vero deve essere come un momento necessario del certo. E nondimeno l'autore continua nella stessa pagina: « il certo non è sempre il vero; ma pure è tanta la sua necessità che, in difetto del vero, si supplisce talvolta col *falso* elevato a dignità di certezza ». Questa contradizione nasce dalla povertà d'intelletto filosofico nell'autore, il quale non sa distinguere che cosa siano il vero, il certo e la verità; e però ora dice che il certo è più del vero, ora che può essere il contrario del vero perchè può essere il *falso*. Il vero e il certo sono due lati necessari della verità, e separati l'uno dall'altro non hanno più un valore assoluto; l'uno genera il dogmatismo, l'altro lo scetticismo e l'empirismo; e però il vero metodo filosofico, il quale cerca la verità, non è assolutamente nè scettico, nè dogmatico, ma contiene in sè, come momenti, il dogmatismo e lo scetticismo. Il certo, separato dal vero, non è più del vero, ma una semplice apparenza; siccome il vero, separato dal certo, non è più del certo, perchè, non essendo una notizia, non è, per così dire, una *cosa spirituale,* nella quale lo spirito sia presente a se stesso, ma un oggetto estraneo allo spirito. Quello che è più dell'uno e dell'altro, è la verità, o, come abbiamo già osservato, l'unità del vero e del certo.

Ma andiamo innanzi. Domandate all'autore: che cosa è il certo? Il *certo,* egli risponde, *è il fatto.* Ma che cosa è il *fatto*? Qui sta l'imbroglio. Se il certo — che è la notizia del vero — è identico al fatto, il primo fatto e il fondamento d'ogni fatto deve essere il pensiero, l'idea, o la coscienza in generale, che lo spirito ha di se medesimo. Un fatto,

nel quale lo spirito non riconosca se stesso, la sua natura, la sua essenza, non è un fatto *certo,* cioè, secondo il duca di Ventignano, non è fatto. Tale è il principio del razionalismo, il quale non accetta alcuna autorità nè umana nè divina, che non sia legittimata dal pensiero e in cui la ragione non sia presente a se stessa. Il fatto senza l'idea è una cosa morta, una materia puramente archeologica. E tale è l'opinione dell'autore, il quale non intende per *fatti* che gli avvenimenti storici, e però ha ragione di chiamare la storia *l'archivio del certo.* E siccome egli non ha altro intendimento che di esporre i fatti principali della storia dell'umanità, così il suo *prospetto* si potrebbe chiamare la scienza dell'*archivio,* cioè del sepolcro, della *certezza.*

E in verità in tutti i capitoli del *Prospetto,* che, sono 51, non vi ha neppure l'ombra della certezza; ma per credere ai *sommi veri* che esso contiene, ci bisognano tanti atti di fede da disgradarne le anime più sante e timorate di Dio. Basti un solo esempio per tutti. L'autore sin dal primo capitolo stabilisce questo dogma, che egli ha scoperto nell'*archivio del certo:* « I grandi veri, senza de' quali il mondo umano non avrebbe potuto costituirsi, divennero *certi* fin dal principio per opera immediata della Provvidenza divina. Adamo fu *senza dubbio* istruito fin dal primo istante della esistenza di una Divinità; e quando l'annunziò agli altri, questi ne accettarono la notizia per opera della coscienza, cioè per la spontaneità *inevitabile e immediata,* che il nostro Vico intitola il *Comun senso delle nazioni* ». Tutto ciò sarà *vero;* ma le prove? Chi ha rivelata all'autore l'esistenza di Adamo? Chi gli ha rivelato l'*opera immediata della Provvidenza Divina,* come prima maestra del primo uomo? Chi gli ha rivelato che Adamo

dal primo istante conobbe la esistenza di una Divinità? La Bibbia, risponderà il duca di Ventignano. Ma se questa risposta è una solenne testimonianza dell'animo pio dello scrittore, non sarà accettata da coloro che vogliono non solo il vero, ma l'unità del vero e del certo. L'argomento dell'autore rassomiglia un po' alla prova che un filosofo volea dare ad uno scettico della esistenza di Dio, dicendo: Dio esiste perchè nella *Genesi* è scritto: *In principio creavit Deus coelum et terram*. Lo scettico fu persuaso, e non ebbe che rispondere.

Questo esempio dimostra che per l'autore la certezza non è fondata nel pensiero e neppure in ciò che egli chiama col Vico *spontaneità inevitabile e immediata,* ma nell'autorità puramente esterna, o almeno, che è una cosa medesima, nella certezza sensibile e materiale. Infatti noi non possiamo pensare che Dio non esista, perchè Dio è la essenza stessa del nostro essere, e del nostro pensiero, che è tutt'uno; perchè ogni nostro pensiero implica la idea di Dio; perchè come diceva un nostro filosofo, *egli è più intimo a noi che noi non siamo intimi a noi medesimi.* Invece l'autore ci rappresenta Dio come un individuo, come un essere sensibile fuori di noi, in un certo luogo dello spazio; il quale rivolge la parola al primo uomo e gli dice: Vedimi, io ci sono. E Adamo udendo questa voce e udendo Dio, dice tra sè e sè: Dio c'è. Questa prova è degna dei sensisti del secolo passato: del secolo dell'empietà, direbbe la *Civiltà Cattolica.* E similmente Adamo si presenta ai suoi figliuoli e discendenti, e dice loro: Iddio ci è, io l'ho veduto e ho udito la sua voce. E costoro credono nello esistenza di Dio per *spontaneità inevitabile e immediata,* secondo il duca di Ventignano. Ma se qualcuno degli osservatori, tentato

dall'avversario d'ogni bene, avesse detto « io non l'ho veduto cotesto Dio, nè credo alle vostre parole »; come avrebbe risposto il primo Padre?

Tale è il fondamento di questo *Prospetto*, che l'autore intitola filosofico, e che meglio si direbbe teologico, della storia del mondo umano.

Questo carattere teologico, per non dir peggio, si manifesta in ogni pagina dell'opera. Noi conchiuderemo questa breve rivista col notare ciò che l'autore dice della filosofia. La filosofia, scrive il Duca di Ventignano, non è nata ancora; o piuttosto è nata, ma è morta da un pezzo. Socrate fu il solo filosofo della antichità, quando proferì la famosa sentenza: *se nihil scire*. E Platone? E Aristotile? Costoro non si accomodarono alla modesta sapienza di Socrate; anzi furono la prima cagione della divisione delle sette filosofiche, le quali tutte si possono ridurre a due ipotesi: lo *spiritualismo* e il *sensismo*. Poi vennero Cartesio e Locke (e la scolastica? e il vostro medio evo?), i quali non fecero che crescere la discordia; quindi gli Eclettici, i quali non hanno trovato ancora la *lanterna* di Diogene per conoscere quale e dove sia la verità; e finalmente i *trascendenti* i quali, piuttosto che filosofi, si dovrebbero chiamare *acrobatici*. E perchè? Perchè in filosofia pervennero al *panteismo*; in politica al *socialismo*; e in letteratura al *romanticismo*. Povero Manzoni! Avresti potuto mai imaginare, nello scrivere l'*Adelchi* e il *Carmagnola*, di dover essere un giorno annoverato tra i saltatori di corda dall'autore della *Medea* e della *Seccatura?*

II.

Storia di uno studente di filosofia di Giuseppe Piola (1).

Il signor Piola è un giovine di venticinque anni, il quale dice anche lui di non essere contento dello stato presente della filosofia, e si è messo all'opera di riformare la scienza e di trovare un nuovo metodo di filosofare. La condizione *sine qua non* d'ogni riforma è la distruzione o la negazione di quello

---

(1) Milano, tip. di Giuseppe Bernardoni, 1855. Questo articolo uscì nel *Cimento* del 31 maggio 1855, vol. V, pp. 951-956.

Intorno all'autore del libro Giuseppe Piola Daverio, n. a Milano il 20 dicembre 1826, m. il 27 febbraio 1904, deputato al parlamento dal 1865 al '67, senatore dal 1876, uno degli uomini politici più colti e autorevoli del partito conservatore lombardo rappresentato dalla *Perseveranza*, cattolico, ma tenace sostenitore dei diritti dello Stato nelle questioni di diritto ecclesiastico, in cui ebbe special competenza e a cui consacrò la maggior parte della sua attività di scrittore, si può vedere lo scritto di Giuseppe Gallavresi, *Il sen. G. P. D.: contributo alla storia del patriziato lombardo*, nella *Rass. nazionale* del 16 ott. e del 1. nov. 1904. Il libro criticato dallo Spaventa fu il primo pubblicato dall'autore, che più tardi raramente si occupò di filosofia pura. Merita per questo rispetto di essere ricordato, oltre gli articoli della *N. Antologia* (dic. 1881): *Del fondamento della morale secondo Spencer e Hartmann*, il libro *Forza e materia, discorsi ai nostri studenti di filosofia* (Milano, Hoepli. 1879) dove alla confutazione del materialismo del Büchner s'accompagna la costruzione originale d'un monismo spiritualistico non privo d'interesse. De' suoi scritti sulla questione ecclesiastica basta qui ricordare il vol. *La libertà della Chiesa*, Milano, Bernardoni, 1874. Della *Storia di uno studente di filosofia* scrisse pure una lunga recensione P. Paganini, nella *Rivista contemporanea* del 1855 [Ed.].

che ci è e che si crede un male. Il nostro giovine ha capito questo, e prima di mostrarci la nuova via che egli intende di aprire alla filosofia, si fa a distruggere ciò che secondo la sua opinione merita di essere distrutto. E questo è in termini generali: 1. la scuola; 2. l'accademia; 3. il sistema; 4. il socialismo.

Il signor Piola ha ragione contro la scuola; a un uomo di spirito come lui riesce facile di mostrare gli errori del metodo scolastico e di far ridere i suoi lettori a spese de' nostri professori. Questa a me pare la parte migliore del suo libro; ci è verità, naturalezza, ingenuità; e sebbene ciò che egli dice non sia gran cosa e non abbia il pregio nè della novità nè della profondità, pure è ben detto e piace per certe arguzie, che rivelano in lui una buona disposizione per un certo genere di satira.

Non posso dire lo stesso delle altre parti della sua critica; anzi, per essere sincero, debbo notare che egli va sempre di male in peggio. Il ridicolo, che usato così a proposito nella prima parte, piace tanto, nelle altre reca fastidio e finisce per disgustarti. Pare che il signor Piola si sia accorto troppo presto di essere un ingegno spiritoso, e abbia creduto che un motto faceto bastasse a mettere in discredito anche le cose più serie del mondo. Ma il vero male sta in questo: che le cose che egli vuol mettere in ridicolo non sono troppo spesso cose vere e reali, ma creazioni della sua fantasia giovanile. E allora lo scherzo cessa di essere una satira innocente, e diventa qualche cosa che io non so come si debba chiamare, ma che certo non gli fa onore.

E infatti cos'è quell'accademia di filosofia che egli ci dipinge con sì neri colori? Esiste, ha esistito, esisterà mai una tale accademia? Un'accademia presie-

duta nominalmente da un vecchiotto imbecille e in realtà da una giovane vedova che ama di essere adulata, corteggiata, ecc., e cerca marito? Un'accademia di pettegolezzi, che finisce con un matrimonio e con un viaggio all'estero dei due novelli coniugi? E quando anche ci fosse stata una simile accademia in qualche paese d'Italia, p. es. a Milano, cosa proverebbe? Sarebbe forse ella un momento della storia della filosofia? Questa storia è forse tra le altre cose una storia di bassi intrighi e di femminili capricci? Io non so quale sia stata in questo capitolo la vera intenzione del signor Piola. Si capisce che è una finzione; ma a che mena? A niente, mi pare, se non a dimostrare questa grande verità; che al sig. Piola non piacciono le accademie di filosofia, e specialmente quelle accademie in cui si fa all'amore. Se non che, la intenzione dello scrittore potrebbe essere di screditare certi sistemi di filosofia. La sua accademia non ha un sistema unico, ma è eclettica; essa comprende nel suo seno filosofi che appartengono a diverse scuole; filosofi del *sentimento,* filosofi della *natura,* filosofi del *mito,* ed anche filosofi del *popolo.* Il signor Piola si ride di tutte queste cose, e si persuade che, dopo aver riso, non gli rimanga più altro da fare o da dire. E in verità egli non aveva bisogno di altri argomenti per gittare a terra questi suoi filosofi posticci; la vittoria era facilissima e si poteva conseguire con un ingegno anche inferiore a quello del signor Piola. Ma la filosofia del sentimento, la filosofia della natura, eccetera, considerate in sè stesse, sono tali quali ce le rappresenta il nostro giovine riformatore? Questa è la vera quistione. Jacobi, per esempio, è un filosofo del sentimento; Strauss, in un certo senso, è filosofo del mito, e così via via. Ora codesti filosofi si possono vincere con una risata?

Quanto alla cosiddetta filosofia del popolo, cioè al socialismo, il signor Piola non si contenta solo di ridere, ma ricorre ad un altro mezzo, che un giovine come lui non avrebbe dovuto usare. Questo mezzo è la esagerazione de' difetti degli avversari e forse qualcosa di più. Leggendo quel suo capitolo che tratta del socialismo ci pareva di avere innanzi non un libro d'un filosofo o d'uno studente di filosofia, ma un libello di un uomo di partito, che spinto dalla passione si fa lecito ogni cosa. Il signor Piola piglia qua e là alcune proposizioni staccate di qualche opera di Proudhon (1), le interpreta e commenta a modo suo, aggiunge certe determinazioni, toglie certe altre e poi dice ai lettori: vedete, questo è il socialismo. Il socialismo è un sistema infernale; i ministri del socialismo sono ladri, assassini, uomini senza religione, senza moralità, senza Dio, ecc., ecc. Pare che il signor Piola abbia studiato il socialismo non sui libri, ma sulle gazzette di certi paesi. Reco un esempio della critica filosofica del signor Piola; è un frammento di dialogo tra lui e un socialista.

« *Lui.* Ma voi altri dunque siete degli *assassini*?

« *Il socialista.* Cosa intendi concludere con questa parola? Crederesti forse che la paura di una parola ci potesse smuovere dal lavorare al nostro fine?

« — E avete il coraggio di dire che volete la libertà? Una bella libertà, se appena a dar sospetto di pensar diverso da voi altri, s'ha da essere *ammazzati*?

« — Ma è appunto questo il modo per arrivare alla libertà. È procedendo così, che noi stabiliremo nella

(1) Poco dopo il 1850 il Piola aveva cominciato a scrivere alcune lettere, ad imitazione delle *Provinciali*, intitolate *Socialismo e Cattolicismo*, per confutare « serenamente » il Proudhon. Ma non condusse a termine il lavoro. Vedi lo scritto del GALLAVRESI, fasc. del 16 ott., p. 602 [Ed.].

società quel perfetto equilibro che intendiamo e nel quale unicamente consiste la vera libertà.

« — Bella questa! stabilir la libertà colla violenza! Ho sempre creduto che la libertà fosse la negazione della violenza, e non l'effetto di essa.

« — Ma ditemi: voi stessi non avete sempre in bocca il *popolo*, il *popolo?* Il popolo, secondo voi, è il vero principio della sapienza e della giustizia, il sovrano, il legislatore. Perchè dunque non lo lasciate far lui ma invece volete dargli la legge a lui voi altri?

« — Povero Marcellino (cioè Giuseppe Piola)! tu sei proprio sempre d'una ingenuità infantile! Tu credi che codeste cose che diciamo del popolo le diciamo veramente. Ma sappiamo anche che il popolo è una potenza cieca e brutale, la quale è di chi sa impadronirsene: e appunto perciò noi altri, volendo far servire a noi questa potenza, cerchiamo di guadagnarci il popolo col mezzo il più efficace, qual è quello di lusingarne le passioni. Gli lusinghiamo quindi l'amor proprio, ripetendogli ch'esso è il vero ed unico sovrano, la sapienza e la virtù in persona; e con ciò stesso lo rendiamo avverso ad ogni autorità costituita. Gli lusinghiamo l'interesse, ripetendogli che esso ha diritto di partecipare a tutti quei beni di cui godono i ricchi: e con ciò stesso lo rendiamo avverso alla proprietà. Cosicchè tu vedi che con uno stesso colpo ci guadagniamo il popolo a noi e lo rivoltiamo contro a quei principii a cui appunto facciam la guerra. Una volta poi che a questo modo saremo arrivati a tenercelo in pugno, lascia fare a noi a maneggiarlo.

« — Voi altri dunque ingannate il popolo! siete degli impostori!

« — Già, *impostori,* e *ladri,* e *assassini*; tutto quel-

lo che vuoi. Te l'ho già detto: tutte queste accuse non fanno altro che farci ridere; e se tu avessi, come noi, la fede nell'Idea, produrrebbero anche a te lo stesso effetto » (1).

Il signor Piola ha sbagliato strada. Questi piccoli mezzi, che non hanno neanche il merito della novità, non sono nulla di serio, e oltre a ciò riescono odiosi; con essi si può attaccare ogni cosa più santa: la libertà, la religione, l'autorità, ecc. Mettete in iscena un liberale, e fatelo parlare come il signor Piola ha fatto parlare il suo socialista, e bisognerà conchiudere che la libertà è una invenzione diabolica. Introducete a discorrere un inquisitore del Santo Officio, e, senza troppo allontanarvi dalla storia, fategli raccontare tutti gli *auto-da-fè* che furono celebrati ne' secoli scorsi per glorificare il Signore; e il signor Piola, che è buon cattolico, dovrà concludere con la stessa sua logica che il cattolicismo è un'orribile cosa. Ci sono degli uomini, che non sono socialisti e che hanno scritto contro il socialismo; ma invece di declamare e di esagerare, hanno discusso e esaminato il pro e il contro con tutta quella serietà che richiede una simile questione. Perchè il il signor Piola, che vuol essere un filosofo, non ha seguito l'esempio di costoro? Perchè non ha egli domandato a se stesso, se almeno nella cagione ultima ed intrinseca che ha prodotto tanti sistemi di socialismo, vi sia qualche po' di vero? Qualche cosa che non è l'effetto dell'arbitrio degli individui o degli interessi particolari dei furfanti, ma una necessità storica? Se il metodo del signor Piola fosse vero, ogni avvenimento storico che non ci piacesse, si potrebbe spiegare con lo stesso principio: la furfan-

(1) Op. cit., pp. 155-156.

teria; e la filosofia della storia sarebbe una cosa facilissima, più facile assai della filosofia del signor Piola. E infatti a chi domandasse: quale è stata la causa della Riforma religiosa? Si risponderebbe: la furfanteria di Lutero. E la causa della rivoluzione francese del passato secolo? La furfanteria de' giacobini E la causa del movimento italiano nel 1848? La furfanteria de' libertini; ecc., ecc. Nello stesso modo si potrebbe dire: la causa della restaurazione del 1815 in Francia, p. es., fu la furfanteria dei ristoratori. Così gli uomini sarebbero tutti d'un sol colore, amici e nemici; cioè a dire, tutti furfanti.

Al signor Piola non piace l'*idea:* non l' idea di questo o di quello, l'idea di Mazzini o di Arnoldo Ruge, ma l' idea in generale, l' idea con l'*I maiuscola.* E come fa guerra all'idea? Nello stesso modo che ha fatto guerra al socialismo. Egli finge di essere stato invitato ad un banchetto di socialisti, il quale finisce in una vera orgia, degna appena di un lupanare. Tra i commensali ci sono molte donne, e tra queste una che è *atea*, perfettamente atea. Ora quest' atea è pel signor Piola la gran sacerdotessa dell' Idea; ella impugna il bicchiere, e grida: facciamo un brindisi *alla vera e unica sovrana di tutto. Viva l'Idea!* — E qui « scoppia un urlo generale e prolungato, e tutti si precipitano sui bicchieri con una furia da fracassarli. All'entusiasmo per la cosa (per l'idea) s'univa quello per la persona. Una donna che faceva un brindisi così magnanimo, così sublime! Chi stende le braccia verso di lei fissandola con due occhietti lacrimosi; chi le getta de' baci; chi la apostrofa acceso in volto d'un sacro fuoco; ecc. » (1).

(1) Pagg. 159-160.

Queste sono sciocchezze, fanciullaggini, per non dir peggio. Il signor Piola ha dimenticato che la *Civiltà Cattolica,* ha anch'essa vituperata l'*I maiuscola* dell'Idea di Gioberti senza andare così oltre; e pure essa è scritta da' gesuiti, a' quali tutto è permesso.

Nel capitolo intitolato *Il sistema,* il signor Piola fa una critica della dottrina di Rosmini. Io non sono rosminiano, e di rosminianismo me ne intendo poco o nulla (1); ma non posso a meno di dire che anche qui il signor Piola non l'indovina. Se le sue obbiezioni non avessero altro difetto che quello di essere troppo vecchie, non ci sarebbe poi gran male; perchè lo stesso Platone è vecchissimo in paragone di Rosmini, e nondimeno il principio della dottrina platonica delle idee è superiore (almeno così pare a me) a quella di Rosmini (2). L'errore del signor Piola consiste nell'aver voluto criticare Rosmini con un principio filosofico (se tale si può dire quello del signor Piola) inferiore d'assai al principio fondamentale del rosminianismo. Farebbe veramente ridere oggi chi volesse p. es. confutare Kant e Hegel col sensualismo dell'abate Condillac! Ebbene, questo effetto fa a me la critica del signor Piola contro Rosmini. Invece di dire a Rosmini: — ma ciò che voi ammettete è troppo poco; bisogna ammettere qualche altra cosa ed essere ancora più platonico; — egli dice: « voi peccate per eccesso, perchè l'idea o le idee non possono essere altro che atti del soggetto pensante. L'eternità, l'infinità, ecc. dell'idea o delle idee sono illusioni della

---

(1) L'anno dopo lo Spaventa fece uno studio speciale sul kantismo del Rosmini nello scritto *La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana* (pubbl. nel 1860 e ristampato negli *Scritti filosofici*, pp. 1-79. Cfr. del resto il mio *Discorso*, p. LXVII-LXXI [Ed.].

(2) Più tardi l'autore non avrebbe più ripetuto tale giudizio. Sul Rosmini bisogna vedere *Prolus. e introduz.* cit., lez. VIII [Ed.].

vostra fantasia: le idee me le *fo*, me le *formo* io: ecco tutto ». E cose simili. — Se il sig. Piola dovesse fare una critica di Gioberti, come si regolerebbe?

Ma la parte più importante del libro è la filosofia propria e originale dell'autore. Eccone un saggio.

Cos'è la filosofia? Un tale dice: la scienza del pensiero umano, o semplicemente del pensiero; un altro: la scienza delle ragioni ultime; un altro: un'altra cosa. Piano, esclama il signor Piola; queste definizioni hanno tutte il vizio radicale di contenere dei termini filosofici: una definizione della filosofia, per essere chiara, non deve aver nulla di filosofico. Il signor Piola, con tutta la sua pretensione di riformare ogni cosa, crede ancora che in filosofia la definizione debba essere il principio e non già il risultato della scienza. Ma che dico scienza? La filosofia non è scienza, ma un'arte, un'arte pura e semplice, secondo il nostro giovane riformatore. E sapete perchè? Perchè, se fosse scienza, sarebbe sistema. Ma siccome non è nè può essere sistema, così non è scienza. — E perchè non può essere sistema? Perchè il sistema ci è già ed è uno solo, e non lo facciamo noi, ma quello che ci ha fatto noi, vale a dire Iddio, ecc.

Adunque la filosofia è un'arte; ma che arte è? L'arte di riflettere sopra di *sè*? E cosa è questo sè? Non è egli un termine filosofico? No, risponde il Piola: il *sè* è lo stesso che *se stesso*, e cosa voglia dire *se stesso* s'intende facilmente a prima vista, senza che ci sia bisogno di essere filosofo anticipatamente. Ma come s'intende? Col distinguere il *se stesso* come corpo del dal *se stesso* che non è corpo. E cos'è questo secondo *se stesso*? Quello che *si conosce colla riflessione*. Così la definizione della filosofia è chiara

come la luce del sole; essa è *l'arte di riflettere sopra di quello che si conosce colla riflessione!* A questo modo si evita l'inconveniente di usare parole filosofiche e specialmente di nominare il *pensiero,* che, come si sa, è una cosa assolutamente diversa dal *se stesso* come soggetto della *riflessione* e come distinto dal corpo.

Non è questa la maniera, continua il signor Piola, con la quale si tratta comunemente la filosofia. Alcuni la trattano con l'erudizione, con lo esporre le diverse opinioni e discutere su di esse per sceglierne una; altri come una cosa dove si possa improvvisare, ed altri finalmente come una cosa che si possa esprimere in un sistema. Ma codesti signori non si sono accorti, che la prima maniera è uno studio di *memoria*; la seconda uno studio di *sentimento*: la terza è un fabbricare in aria, cioè senza fondamento. A queste tre categorie si riduce, secondo il signor Piola, tutta la storia della filosofia! Sono due mila e più anni perduti! Per buona ventura è venuto lui ad annunciarci la buona novella, a riempire il vuoto di tanti secoli!

Definita la filosofia senza termini filosofici, il signor Piola domanda a se stesso: quale deve essere il *mio punto di partenza?* Principierò dalle percezioni de' corpi esterni? dall'*io penso?* dall'*idea* (con l'i minuscola, s'intende)? dalla sensazione? dal giudizio? Io non so nulla, non conosco nemmeno il significato preciso di questi termini: so questo solo, che *non voglio* fare un sistema, e che debbo *riflettere.* (E come lo sapete?). Ora la *riflessione* non è l'*astrazione.* Adunque debbo cominciare non da un fatto, che pare a me che sia il *primo* e in realtà non è tale, ma da un principio veramente *naturale,* dal quale derivino *naturalmente* tutti gli altri fatti o

principii. Per trovare questo principio non ci vuole altro che ritornare indietro sino ai primi momenti della vita dell'individuo e considerare gli atti del bambino appena nato. Quali sono questi primi atti? Due soli: *vagire* e *muovere* le *mascelle*. Ora perchè si vagisce? Perchè si *sente il freddo*. E perchè si muovono le mascelle? Perchè si sente il *bisogno della fame*. Adunque, questi due sentimenti del freddo e della fame sono il principio della filosofia. Così il primo atto della *riflessione* del Piola non vede altro che l'Io, cioè *se stesso*, in culla.

Ma se l'uomo dice: *Io*, piangendo e muovendo le mascelle, come si spiega che dice anche, *Non-io*? La cosa è facile, nè ci è bisogno delle strane ipotesi dei filosofi *astratti* per risolvere questa quistione. Il bambino è egli solo a questo mondo? No; con lui ci è anche la madre o la nutrice che gli dà il latte. Ora quando il capezzolo della poppa della nutrice è dentro alla bocca del bambino, cos'avviene, di grazia? Avviene che il modo indeterminato della sua piccola bocca è fissato dal capezzolo medesimo; il bambino incontra un limite alla propria azione. Allora egli fa non un giudizio, ma un'esclamazione di sorpresa e dice: *è*. — Tale è l'origine del *Non-io*. — Fichte per spiegare il *Non-io* pensò a non so quale *inciampo*, che limita l'attività ideale dell'Io. Il signor Piola è seguace di Fichte, con questa sola differenza, che per lui l'*inciampo* è il capezzolo della nutrice e l'Io la bocca che si muove indeterminatamente.

Dopo questo piccolo saggio io credo che non valga la pena di continuare l'esposizione della filosofia del signor Piola. Ciò che dice appresso ha lo stesso valore di quello che ha detto prima. Gran peccato, che un giovane d'ingegno come lui si sia fitto in capo che la filosofia sia la cosa più facile di questo mondo,

e che, per non essersi accorti di tale verità, tutti i filosofi non abbiano fatto altro che sbagliare, e perdersi in vane astrazioni. Il signor Piola non vuole ammettere che sinora ci sia stata filosofia; la vera filosofia comincia con lui: colla scoperta del vagito e del movimento delle mascelle. Questa pretensione è sempre ridicola in qualunque uomo; ma in un giovane di venticinque anni è di cattivo augurio, e io spero male del signor Piola, se non si risolve a mutar via. Egli deve ancora acquistare, per dire così, la fede nella filosofia e smettere certe preoccupazioni che non si convengono alla sincerità del filosofo. Egli ha bisogno di studiare ancora i veri filosofi; di studiare, più che non ha fatto, la storia della filosofia. Questa storia non è, come egli crede, una specie di archeologia, un semplice oggetto di erudizione e di memoria, ma la vita stessa della filosofia.

Mi dimenticava di dire che il libro del signor Piola, se è *pensato* male, è nondimeno *scritto* assai bene. Almeno così pare a me. Leggendolo, quante volte ho desiderato che alla verità della lingua corrispondesse la verità del pensiero! Come semplice scrittore il signor Piola, nella sua età di venticinque anni, ha un gran merito, che non gli si può negare senza essere ingiusto.

III.

La logica o il problema della scienza nuovamente proposto all'Italia da Paolo Morello (1).

Questa nuova proposta non è che una piccola parte d'un gran lavoro, che l'autore sta meditando da qualche tempo per far cessare finalmente lo scandalo che ci dà la filosofia sin dai primi giorni che è venuta al mondo. Dopo avere studiato profondamente tutta la storia del pensiero umano, dalla più remota antichità sino ai tempi nostri, il signor Morello è stato preso da un sentimento di angoscia, di meraviglia e di terrore, e si è persuaso che tutti i fi-

---

(1) Firenze, Barbèra, Bianchi e Comp., 1855. Questo articolo venne pubblicato nel fascicolo del 15 settembre 1855, del *Cimento*, vol. VI, pp. 374-88.

Paolo Morello di Palermo, n. il 6 gennaio 1809 e m. il 10 luglio 1873, fu medico e propugnatore delle dottrine di Hahnemann, autore di una *Storia filosofica della medicina in Italia* (Firenze, 1845-46), rimasta incompiuta; ma attese anche a studi letterari, filosofici e storici. Dal 1843 al '60 visse esule a Firenze, dove avvicendò la sua professione con l'insegnamento, ed ebbe a scolaro Alessandro D'Ancona; per incitamento del quale abbozzò dapprima questo libro di cui parla lo Spaventa (V. L. Sampolo, *Per l'inaugurazione del monumento a P. M.*, discorso, Palermo, Virzì, 1889, p. 10). Nel '48 combattè tra i volontarii toscani a Curtatone e Montanara e fu fatto prigioniero. Nel 1860 fu nominato prof. di storia della medicina nell'Università di Palermo; ma nel 1863 passò alla cattedra di filosofia della storia, a cui unì l'insegnamento del diritto internazionale. Nel 1869 pubblicò un *Corso di filosofia elementare* (Palermo, Amenta). Ma tutto l'elenco delle sue numerose pubblicazioni è dato nel citato opuscolo del Sampolo, che devo alla cortesia di Giuseppe Pitrè [Ed.].

losofi, senza eccezione di nessuno, hanno sbagliato nella cosa più essenziale: cioè nel porre il problema stesso della scienza. E pure, non era poi una cosa tanto difficile, e non si sa veramente capire come tanti grandi uomini si siano ingannati! Si comprende sino ad un certo punto, come i cinesi, gli indiani e gli stessi greci abbiano errato; essi furono i primi a filosofare, e ignoravano certe cose che sappiamo, o almeno dovremmo sapere, noi altri moderni. Si spiega anche facilmente come gl'inglesi, i francesi, e specialmente i tedeschi, fatto una volta il primo passo nella mala via, non siano poi riusciti ad altro, che a far fremere di sdegno o ridere di compassione il signor Morello; la ragione è che tutti costoro non ammettevano altro principio che l'egoismo, dal quale derivò quella brutta filosofia, che l'autore si propone di *spiantare dai fondamenti*. Ma ciò che si direbbe un mistero, se non fosse un fatto puramente umano, è che a noi altri italiani sia toccata a un di presso la stessa sorte, e sopratutto che i due più grandi intelletti della penisola, se non del mondo, il Rosmini e il Gioberti, abbiano sbagliato anche loro!

Ci è da perdere proprio la pazienza con questa scioperata della filosofia! In tante centinaia d'anni non pensare neppure a porre come si conviene il primo problema ch'ella deve risolvere: il problema della scienza! La matematica, la fisica e le altre sciènze non hanno aspettato tanto, e invece di perdere il tempo a vagare qua e là senza sapere nè dove andavano, nè cosa cercavano, hanno capito sin dal primo momento ciò che dovevano fare. Tale è la ragione principale de' loro progressi. In filosofia, al contrario, a che siamo? Sempre da capo. E così doveva avvenire di necessità; perchè, se la scienza

consiste nella soluzione del suo problema fondamentale, è chiaro che non ci può essere vera scienza dove il problema è posto male, per la ragione semplicissima che non ci è vera soluzione.

Del resto, quando si tratta di qualche bene, il proverbio dice: meglio tardi che mai; ed è certo una gran fortuna che noi possediamo finalmente la vera posizione di questo problema. Di ciò siamo obbligati al signor Morello. È vero che tutti i filosofi, anche i più volgari, ci hanno sempre assicurato non solo di aver trovato tale posizione, ma anche di aver risoluto felicemente il problema ed afferrata la verità; e il signor Morello, che è un *filosofo*, potrebbe ripeterci la stessa affermazione e poi ingannarci anche lui senza volerlo. Ma possiamo essere a pieno tranquilli, chè nel caso nostro non ci è questo pericolo. Il signor Morello sa benissimo, che tutti gli altri hanno fatto così, ma egli spiega l'imbroglio. Ci hanno ingannati, perchè, invece di considerare senz'altro la *cosa in se stessa*, ci hanno dato per la cosa il loro proprio pensiero individuale; in altri termini, hanno posto il loro proprio Io nel luogo della cosa. Ma il signor Morello fa tutto il contrario: adunque, se gli altri ci hanno venduto lucciole per lanterne, egli ci deve dare necessariamente la verità, niente altro che la verità.

E la verità è questa:

« Voi, chiunque siate, pensate o non pensate? Se no, allora basta; se sì, è o non è per voi il vostro pensiero un problema? Se no, ditemi di grazia, cosa vi par che sia? Niente di misterioso, nè di problematico? Allora voi siete un prodigio, e noi non è a siffatti prodigi che intendiamo parlar di filosofia. Se poi sì, se il pensiero è per voi un problema, voi siete costretto a rispondere a tutta questa serie d'inchieste:

1. Perchè è un problema?
2. Come sapete che è un problema?
3. Cosa significa sapere che il pensiero è un problema?
4. Quali sono i termini costitutivi, che trovansi nella posizione d'un tal problema?
5. Può risolversi, o no, o fino a qual punto?
6. Come sapete se si può, o non si può, o se si possa in qualche modo?
7. In tutti questi casi qual è il processo da tenersi?
8. Cotesto processo deve avere un'autorità?
9. E se deve averla, in che consiste?
10. Quale è il valore inespugnabile di questa autorità? ».

E crepi l'avarizia! Chi non si avvede che il problema è un pensiero, bisogna dire che è cieco, perchè basta una semplice occhiata per accorgersi che esso non solo è un problema, ma un formicolaio di problemi. Il signor Morello ci si diverte sin dal principio, e dopo averli contati ad uno ad uno, li dichiara, li espone, li commenta, ripetendo e amplificando in più lezioni, senza annoiarsi, quasi sempre la stessa cosa. In quest'arte di dir poco in molte parole io non conosco alcuno che possa vantarsi di essere eguale al signor Morello; e se debbo meravigliarmi di qualche cosa, è che egli, giacchè si era messo una volta a contare, siasi fermato al numero 10, e che, invece di un sol volume, non ci abbia regalati tanti volumi preliminari, quanti erano i problemi inclusi nel gran problema del pensiero. Egli ha saputo resistere ad una terribile tentazione! Infatti, non vi ha pagina del suo scritto, nella quale il signor Morello non interrompa se stesso con questa avvertenza: tutto ciò è detto *provvisoriamente*, e si vedrà meglio poi;

per modo che facendo la somma del poco che dice e del molto che promette di dire, ci possiamo formare un'idea della vittoria ch'egli ha riportata sopra se stesso col risolversi a condensare in sì piccolo spazio tutta l'energia del suo pensiero. E a ciò si può aggiungere un altro pregio, ed è la profonda convinzione di essere, o almeno di dover essere un pensatore originale; come si vede dalla serietà veramente invidiabile con cui ti parla di certe frivolezze già note da gran tempo e della leggerezza infantile con cui giudica di certi uomini e di certi sistemi. Questa convinzione poi prende talvolta una forma epica: *Sicelides Musae, maiora canamus... Magnum Iovis incrementum.* — *Noi veggiamo di non potere più indugiare a porre avanti alla mente di chi legge la sintesi che serra il nostro intelletto.* Talvolta la forma tragica: *Chi veramente si gloria del portare questo doloroso e terribile nome d'italiano nelle due più dolorose e terribili cose che furono affidate all'umanità sopra la terra, Filosofia e Religione, non potrà farlo senza che prima non intenda...* che cosa? Il concetto di quella tal *sintesi* gia disserrata dall'intelletto del nostro filosofo. Talvolta la forma tragica ed epica insieme: *Ho necessità, necessità suprema, di determinare un fatto capitale che mi abbraccia e qualifica tutte le ragioni dello scisma occidentale, e quindi di tutta la filosofia alla quale aprì lo sbocco.* — Di questo *pathos* è pieno zeppo tutto il libro; ma pure non si spaventi il lettore. Tutto finisce lì, in quelle grandi parole di *sintesi*, di *cose terribili* e *dolorose,* di *necessità suprema,* ed altre consimili. Quanto al resto, non ci è niente.

Ma ritorniamo al pensiero coi suoi *dieci* problemi. La parte più importante dell'opera del signor Morello è quella che tratta degli elementi costitutivi che trovansi nella posizione del problema massimo.

Quali sono questi elementi e quale è il metodo col quale vengono scoperti?

Gli elementi sono *sette,* nè più, nè meno, e li vedremo poi; il metodo non è altro che l'empirismo, l'osservazione interna, il senso intimo, o come si voglia chiamarlo; in una parola il dire: io *trovo* questo nella mia coscienza, e non c'è nè ci può essere altro che ciò che trovo. Per questa ragione il signor Morello parla di posizione *naturale,* di posizione *empirica* del problema. È vero che qualche volta alla pura e semplice osservazione si mescola l'intendimento coi suoi concetti, e così nasce l'apparenza che noi crediamo di vedere ciò che in realtà non vediamo; ma il signor Morello non se ne accorge e prende come posizione immediata ciò che non è altro che il risultato dell'astrazione.

Io penso: ecco il problema e insieme il primo fatto o principio nel quale sono contenuti gli elementi costitutivi del problema stesso. E in primo luogo, il pensiero è un atto, ed ecco il termine *ideologico.* In secondo luogo, in quanto è atto, *presuppone* una potenza che lo genera, ed ecco il termine *psicologico.* In terzo luogo, se vi ha un atto e una potenza, vi deve essere un nesso, epperò le leggi onde la potenza si manifesta in atto e l'atto si ricongiunge alla potenza; ed ecco il termine *logico.* In quarto luogo, vi ha un lavorìo che, senza far parte integrale dello stesso pensiero, il pensiero non può fare a meno di distinguerlo da sè frattanto che se ne appropria, ne giudica, ne economizza tutti i proventi; ed ecco il termine *fisiologico.* In quinto luogo, vi ha un non so che, per il quale il termine fisiologico « contempra » a sè l'universo, e che, apparso con tutti i tesori, onde è portentoso lo spettacolo della natura, la mente contempla, e ne trae alimento ad un abisso di co-

gnizioni non solo, ma, attese sempre le condizioni in che si trova, riconosce come condizione indispensabile per aprirsi a se medesima; ed ecco il termine *cosmologico*. In sesto luogo, il pensiero afferma che *è*, e che tutti questi termini *sono*; ed ecco l'*essere*, ecco il termine *ontologico*. In settimo luogo finalmente, vi ha un principio assoluto e supremo, per il quale ciò che è, e la potenza e le leggi per cui fa quel che fa, adempiono tutto questo inevitabile processo; ed ecco il termine *teologico*.

Qui il sacco della coscienza è vuotato, e non ci rimane più nulla; il problema è posto in tutti i suoi elementi costitutivi. Ma è questa una posizione empirica, una posizione naturale?

È facile vedere, che il signor Morello mentre dice di non *presupporre* nulla e di non far altro che stare a guardare *la cosa in se stessa*, presuppone poi tante e tante cose senza rendere ragione di alcuna. Il suo metodo è questo: *trova* qualche cosa, e poi determina ciò che trova con un concetto generale, con una categoria dell'intendimento. Ciò che trova semplicemente, è un termine; la determinazione *aggiunta* dà luogo ad un altro termine; e così via via: tante nuove determinazioni, tanti termini nuovi. E, giunto al numero *sette*, si arresta e dice: è finito, nè si può andare più innanzi. Ma chi impedisce all'intendimento di applicare altre determinazioni, e così di far nascere altri termini? In ogni caso, se i termini sono *dati* nel campo della semplice osservazione, perchè sono tanti, o non piuttosto più o meno? L'osservazione non può produrre alcuna necessità, e molto meno una necessità numerica. Sono tanti perchè sono tanti! Ma questo non si chiama rispondere; o se è una risposta, non è certo una risposta scientifica. Eppure si tratta appunto di una tale ri-

sposta; il problema della scienza, o non può essere posto, o deve essere posto scientificamente. In ciò consiste la vera difficoltà; perchè, mentre la scienza non ci è ancora, nondimeno senza di essa non si può porre lo stesso suo problema. Il signor Morello non si dà il minimo pensiero di questa difficoltà, di questa specie di *circolo* che è nella natura stessa della scienza; e si contenta di ripeterci almeno un centinaio di volte, che tutti i filosofi hanno sbagliato, perchè non sono stati così perspicaci come lui da *contare* tutti e sette quegli elementi, prima di farsi all'opera di fabbricare un sistema. E dall'altra parte, se quei termini sono aggiunti dall'intendimento, perchè ci è un punto nel quale l'intendimento non aggiunge più nulla? In altri termini: perchè un *tal numero* nell'intendimento? Sarà così, come crede il signor Morello; ma perchè quella sua posizione avesse il carattere della necessità, perchè fosse vera, egli doveva prima di ogni altra cosa stabilire una teoria, una critica, e che so io, dell'intendimento e de' suoi concetti. Ma, comunque si sia, e dato anche e non concesso che il numero *sette* sia il numero sacramentale del problema della scienza, il certo è che il signor Morello ha fatto uso di certi concetti, senza che prima avesse compreso o fatto comprendere al lettore il loro significato e dimostrato la possibilità della loro applicazione ai *dati* della coscienza numerica. Non ci vuole molto ingegno per accorgersi che la verga magica, con la quale il signor Morello opera il gran miracolo della *nuova posizione*, non è altro che il principio di causalità in generale. *Causalità potenziale:* termine psicologico. *Causalità attuale:* termine ideologico. *Causalità finale:* termine logico, ecc., ecc. Il solo termine ontologico non è forse soggetto a questo destino uni-

versale; esso è dato quasi immediatamente nella coscienza; l'*essere* è posto *empiricamente*. Ma, se qualcuno dicesse al signor Morello: con qual dritto voi ci parlate di *potenza*, di *atto*, di *generante*, di *generazione*, di *generato*, di *causa*, di *effetto*, di *fine*, ecc., ecc.? — egli non potrebbe rispondere altrimenti, se non con lo scrivere un'altra opera, che dovrebbe precedere necessariamente la presente. Debbo qui confessare che nel leggere le prime pagine del libro del signor Morello, nelle quali si lamenta tanto che la vera *logica* non ci è più al mondo da un pezzo, e forse non ci è stata mai, mi venne quasi il sospetto che volesse fare qualcosa di simile a ciò che è stato fatto in qualche paese di Europa (1): p. es., esporre le determinazioni del pensiero (del *logos*) per se stesso, senza la solita storia della distinzione tra il pensiero imperfetto e il pensiero perfetto, tra l'umano e il divino, il finito e l'infinito, il conoscibile e l'inconoscibile. La lettura del resto mi ha disingannato!

Nella fine del libro il signor Morello prevede la obbiezione che io ho proposta più sopra e qualche altra, e cerca di risolverle. Ma in che modo? Col ripetere sempre le cose già dette e col promettere altre opere, nelle quali saranno dileguati tutti i dubbi. Così p. es. si domanda: il problema, i o p e n s o, si converte veramente nel problema della scienza? In altre parole: la posizione sinora assegnata de' *sette termini* è la posizione del problema della scienza? Ecco la risposta: « Dalle cose finora dette altri ha già in pronto tanto che basti per cavarne da sè una sufficiente risposta; se da sè non sa trovarla, e noi volessimo ora dir tutto ciò che bisogna per darla,

---

(1) Ossia, alla Logica di Hegel. [Ed.].

ai primi che l'hanno trovata da sè gioveremmo poco o intralceremmo inutilmente il cammino; agli altri che no, lo renderemmo malagevolissimo: dappoichè la *risposta piena* per dimostrare la identità fondamentale tra le due maniere di additare il problema richiede *molte e non ancor facili cose a dirsi.* » Tutto ciò o è un indovinello, o equivale a confessare che non è conseguito il fine dell'opera. Come? dirà il lettore, sono giunto all'ultima pagina del libro, e non posso ancora sapere di certo se il problema di cui avete ragionato sinora sia il problema che volevate stabilire nella sua posizione vera e naturale? E similmente, alla domanda: come può asserirsi in modo assoluto che i termini già enumerati costituiscono essenzialmente il problema? — ecco la risposta: « 1. Chi riesce a provare che nessuno dei sette termini costituisce il problema, riesce al *nullismo*; 2. chi potrà provare che alcuni siano essenziali ed altri no, non potrà trovare nè il fondamento dell'Unità, nè le leggi dell'Armonia della scienza, quindi resta nel solito giro dello *scetticismo* o dell'*eclettismo* più o meno comune alle varie dottrine; 3. il solo supporre la possibilità di altri termini al di là degli essenzialmente costitutivi è una prova per eccesso che il principio di unità e di armonia non si possiede; 4. il giudicare arbitraria la divisione in *sette*, e stimare possibile la riduzione ad un minor numero, è precisamente ciò che prova l'arbitrio di chi invoca cotesta riduzione, e che questo è il cammino consueto di tutte le guise diverse in cui l'egoismo metafisico s'informa nei varii sistemi; 5. ecc., ecc. La lunghezza del cammino non ispaventi; è necessità *(necessità suprema)* il farlo, ecc., ecc. » Come si vede, siam da capo con la promessa di altre opere, e per ora dobbiamo contentarci delle semplici *asserzioni*

dell'autore opposte alle *asserzioni* de' suoi contraditori. — Voi dite no, e io dico sì, — tale è il metodo del signor Morello.

Nelle poche pagine che rimangono per finire il libro vi ha una certa apparenza di discussione seria e profonda, ma poi siamo sempre lì: o nuove promesse, o ripetizione, sino alla nausea, delle cose già ripetute. P. es.: « ma il mettersi in questo procedimento è entrare in tutta l'economia del problema; ed a ciò abbiamo destinato pur tanta parte delle nostre meditazioni; sì che pensiamo che senza la *critica* — non saremo al punto di potere con minor difficoltà fissare i canoni, ecc. ». Ovvero: « quali altri termini vi pare possibile di trovare al di là? Non può dirsi da taluno che abbiano ad essere di più, se prima non confessi di non aver compreso nulla nè di quel che diciamo noi, nè di quel che pensa lui. Quanto a quello che diciamo noi, non è facile che ora sia tutto chiaro, perchè non ci si debba meritare il rimprovero del non farci intendere a tutti. Quanto a ciò ch' altri pensi — (se *accetta* questo, e *riconosce* quest'altro) — vedrà che i termini non possono essere che sette, e quelli enumerati. Il supporne un solo di più è il non aver appreso per nessun verso nè il principio dell' *Unità* nè la necessità dell'*Armonia* ». Tutto questo discorso si riduce a dire: que' termini sono sette e tutti essenziali, dunque non possono essere che sette e tutti essenziali. È un *idem per idem* perpetuo.

Quanto all'*Unità*, all'*Armonia*, alla *Necessità*, alla sintesi e simili parole, di cui spesso si serve il signor Morello in certi casi solenni, o io non l' ho capito, o mi pare che egli non abbia mai spiegato sinora ciò che esse significano; se pure non debba essere considerata come una spiegazione la scoperta: che la fun-

zione non è l'atto, e l'atto non è la funzione, che la funzione è più dell'atto e l'atto per conseguenza è minore della funzione; che la sintesi non è l'analisi, e l'analisi non è la sintesi; che una sintesi che abbraccia di più è maggiore di una sintesi che abbraccia meno, e viceversa, ecc., ecc. Il principal difetto del signor Morello è questo formalismo continuo, che con l'apparenza di determinare ogni cosa, non determina mai nulla; perchè descrive, per così dire, tutte le sue figure nel vuoto.

Mi rimane a dare un piccolo saggio del valore del signor Morello nella conoscenza della storia della filosofia. Ecco come egli parla di Cartesio.

« Cartesio, che proclama la sua indipendenza e libertà individuale, scambiata per indipendenza e libertà della scienza, colla dichiarazione del così detto dubbio metodico, cosa ha egli mai fatto? Nient'altro che mettersi nella condizione la più esplicita, per la quale non si cerca la natural posizione del problema; chè, quando si cerca, la prima necessità in cui ci si incontra è per l'appunto l'impossibilità del dubbio: il primo atto è un atto di fede; atto fondamentale che esclude ogni dubbio, e non può concedere in *eterno* che si edifichi su di esso il dubbio o col dubbio. Partire dal dubbio adunque è non tenere in verun conto l'atto fondamentale, l'atto necessario, l'atto che addita la posizione naturale ed universale del problema, l'atto che esclude ogni posizione arbitraria; il dubbio, elevato come primo atto del problema, atterra la posizione naturale del problema e l'abbandona istantaneamente all'arbitrio; il dubbio stesso in questo caso è essenzialmente arbitrario; perchè è l'individuo, che invece di tener conto del primo atto che pone il problema da sè, epperò è atto inevitabile di fede, salta a piè pari

questo ordine di cose, e si sbalestra in un atto essenzialmente illogico, l'atto del dubbio posto nella vece dell'atto di fede; l'arbitrio, insomma, sostituito alla necessità, l'individuo all'universale natura umana, la libertà e la indipendenza dell'Io che non sa trovare altro in sè che il dubbio, alla libertà e alla indipendenza del vero, additata dalla libertà e dalla indipendenza del problema ». E così continua, rimproverando i cartesiani che *millantano* non si sa che cosa, e *fantasticano e presumono stupidamente,* ecc.

E più appresso: « Il dubbio è quello degli atti arbitrari che mette lo spirito umano nella condizione, per la quale tutti gli atti successivi diventino arbitrari. S'egli dice: io penso, dunque esisto, — è un discorso arbitrario e senza logica. È senza logica, perchè mi sostituisce l'atto di fede là dove era il dubbio: io penso, è già un atto complicatissimo di fede, non è un atto di dubbio; e quel che ne deduco è un altro atto di fede non meno complicato, la fede della propria esistenza. Ora chi dice che il primo atto, donde bisogna partire in ogni cosa, sia il dubbio, avrebbe dovuto incominciare dal dire: io penso, dunque dubito che penso; ovvero: io dubito che penso, dunque esisto o dubito che esisto. Ma lo stesso dire: io dubito che penso, — è già un atto di fede distruttivo della logica, poichè dice il no e il sì ad una volta. Dunque, per tutti i versi noi siamo fuor di logica. È poi arbitrario, perocchè, ecc., ecc. ».

E nella fine del libro: « Supponghiamo che voi siate Cartesio e ci veniate avanti colla formula: io penso, dunque esisto. — Ma la vostra filosofia dichiara che bisogna tutto riporre sotto il vaglio del dubbio. Ciò che è, come vedete, una flagrante contradizione; o dubitar di tutto, anche dell'Io, e del penso, e dell'esisto; o se ciò non ammette dubbio,

a qual diritto si può dubitare degli altri termini? Io penso, dunque esisto; pensate voi o no al vostro corpo? Se no, cosa pensate dunque senza intervento di funzioni fisiologiche? Se sì, come ne dubitate? ecc. ecc. ».

Ho voluto dilungarmi in queste citazioni, anche perchè il lettore si formi un'idea della vera logica che il signor Morello contrappone alla logica *millantatrice, fantastica e stupida* di Cartesio. — L'errore capitale di costui, secondo il nostro critico, consiste nell'*essersi messo nella condizione la più esplicita, per la quale non si cerca la natural posizione del problema*. Ciò significa, mi pare, che ci deve essere una condizione per la quale si cerca la vera posizione, la *posizione naturale*; e non può essere altra che quella, nella quale si è messo lui, il signor Morello. Dico questo, perchè se si *cerca*, è segno che non si ha ancora ciò che poi si trova, cioè la posizione. La ricerca suppone una distinzione, per così esprimermi, tra due punti: quello dal quale si comincia, e quello al quale si arriva. Se questi due punti fossero immediatamente un punto solo, non si cercherebbe nulla. Il punto dal quale si comincia, è la condizione nella quale si mette colui che cerca; il punto al quale si arriva è, nel caso nostro, la posizione. Ora che accade? Quando si è trovato ciò che si cercava, cioè la posizione, quello, che pareva non dover essere altro che un risultato, diventa il vero principio; anzi si vede che lo stesso cominciamento della ricerca, la stessa condizione, non era altro implicitamente che questo principio. La ricerca non è altro che il principio che cerca e trova se stesso. Il signor Morello griderà all'assurdo, all'arbitrio, al sofisma, e che so io! Ma non ci è che fare; tale è la natura del vero principio in filosofia: cioè di non

essere un *immediato,* un *dato naturale,* o, come egli dice, un *atto di fede,* ma di *porre se stesso.* Questa *posizione di se stesso* è, se vi piace, una specie di *processo,* nel quale solamente può consistere la necessità e l'assolutezza del principio. Un principio che è dato immediatamente, senza processo, è un principio che non si comprende, e però non può mai essere fondamento di scienza; il processo è, direi quasi, l'intelletto o l'evidenza del principio. Cartesio *comincia* dal dubbio *(dubitatio de omnibus).* Ciò vuol dire forse che il dubbio, come tale, sia il *principio* della sua filosofia? Tutt'altro; Cartesio dubita per trovare il vero fondamento della certezza (*fundamenta invenire, quibus omnia superstruenda essent*); cioè il principio. E di che dubita? De' *pregiudizii* (*omnia praeiudicia deponere*), cioè di quei presupposti, che si ammettono immediatamente come veri; in altre parole, degli *atti di fede* del signor Morello. Il *pregiudizio* non è sempre falso di sua natura; può essere anche vero; ma, prima di ammetterlo come vero, bisogna provare che sia tale. Negarlo (*depònere*), vuol dire non prenderlo per principio, come fa il signor Morello; il quale ammette *alcuni termini* come elementi essenziali del problema, appunto perchè li trova immediatamente nella coscienza empirica. Per Cartesio ogni cosa è *incerta,* in quanto l'Io può fare astrazione da essa, cioè può *pensare*; il pensiero puro non è altro che questa astrazione da ogni cosa (che non è pensiero, in cui il pensiero non riconosce se stesso). Da ciò si vede, che dubitare è pensare; il dubbio è il pensiero che cerca se stesso, e appunto perchè cerca se stesso, egli nega ciò che non è pensiero. Qui la ragione, e sto per dire la virtù del *cominciamento* e della ricerca, è lo stesso risultato; cioè il *principio,* il fondamento della scienza, il pen-

siero. Noi, dice Cartesio, possiamo tenere come falso tutto ciò di cui possiamo dubitare in qualche maniera; Dio, il cielo, i corpi; ma non possiamo supporre che noi, i quali *pensiamo* queste cose, non siamo; perchè è contradizione il credere che ciò che pensa non esista. Quindi la cognizione più certa è: io penso, dunque sono. « Flagrante contradizione! esclama qui il signor Morello. Se debbo dubitare di tutto, debbo anche dubitare del *penso* e dell'*esisto* »; come se dubitare non fosse *pensare*, e pensare non fosse *essere* come pensante. Io non so capire quale idea egli si sia formata del dubbio cartesiano, se arriva sino a dire che per essere logici bisogna dubitare anche del dubbio, cioè affermare che non si pensa quando si pensa. O forse il pensiero è anch'esso un *pregiudizio*? — Cartesio continua: io posso dubitare del mio corpo, ma non di me stesso in quanto penso; la notizia che ho del mio pensiero, è più certa di quella del mio corpo. E il signor Morello: « Ma con qual diritto voi date questo privilegio al pensiero? Se pensate al vostro corpo, il corpo ci è; e se voi dite che non ci è, per la stessa ragione io posso dire che non c'è il pensiero, quando voi dite.... » che cosa? forse che ci penso? E sia. Ma è lo stesso pensare al pensiero e pensare al corpo? Pensare ad una cosa vuol dire necessariamente che la cosa ci è? Ecco a che è ridotta la quistione. Il signor Morello non sa distinguere il pensiero (uso delle espressioni del signor Morello) il pensiero ci è non perchè ci penso, come posso pensare ad una qualunque cosa, ma perchè pensandoci *penso*. Pensando al pensiero, io sono il pensiero; i due termini (il pensare alla cosa e la cosa) sono qui *unum et idem*. Pensando ad una cosa qualunque, il pensare è forse la cosa? Io, che penso, sono la cosa? Il signor Morello non ha compreso la

natura del pensiero, e ne ha fatto un oggetto simile a qualunque altro oggetto del pensiero. Quindi ha conchiuso: o dubitare di tutto, anche del pensiero (a cui si pensa), o non dubitare di nessuna cosa (a cui si pensa, come si pensa al pensiero). Ma del pensiero non si può dubitare. Dunque il dubbio metodico di Cartesio è illogico, arbitrario, ecc., ecc. Il signor Morello, non avendo avvertito la differenza di cui discorro, non poteva intendere il significato del *de omnibus dubitandum*. E pure Cartesio ha parlato assai chiaro ne' suoi *Principii*; e Spinoza nella sua esposizione geometrica parla forse anche più chiaro dello stesso Cartesio.

Non contento di avere interpretato a questo modo il dubbio cartesiano, il signor Morello soggiunge: « Cartesio, ci raccontano, quando mise in dubbio ogni cosa per creare la filosofia dai fondamenti, *mise in salvo la credenza di Dio* e tutto il resto che come buon cattolico si teneva nel profondo dell'anima, senza un'ombra di dubbio, accanto al dubbio sapientissimo della sua filosofia. Ma, se non s'hanno a chiamar delirii cotesti, quali sono adunque i delirii? E noi, indipendentissimi e liberissimi filosofi, educati a questa indipendentissima e liberissima scuola, dobbiamo, Dio immortale!, riguardar come testimonianza di libertà e di indipendenza, in tutta quella genìa, il credere possibili siffatte balordaggini! Possibili come aberrazioni mentali io ne convengo, ma come costruzioni di scienza, no; ivi non è scienza, perchè la scienza non consiste nel distrugger la logica, ecc. ». Il signor Morello si appella sempre a questa parola: la logica. Ma che colpa ha Cartesio se il signor Morello si è ostinato a non volerlo capire o a fargli dire ciò che non ha mai detto? Ecco il processo cartesiano: 1. *Dubitatio de omnibus* (anche di Dio);

2. *Inventio fundamenti omnis scientiae* (io penso, dunque sono); 3. *Liberatio ab omnibus dubiis* (mediante la *prova* della esistenza e della veracità di Dio). Il signor Morello avrebbe forse potuto censurare questa prova; ma se la prova ci è in Cartesio, è segno (qualunque essa sia) che Cartesio non metteva in salvo, con quella balordaggine attribuitagli dal signor Morello, la credenza di Dio dopo averne dubitato. Io dubito d'una cosa, e poi provo (o credo almeno di aver provato) che la cosa c'è, e per conseguenza non ne dubito più. Il signor Morello chiama questo un procedere contrario alla logica; se voglio esser logico, bisogna che continui a dubitare anche dopo la prova, o bisognava che non avessi dubitato mai! Non si può negare che questa logica è nuova, e meritava di essere *proposta* all'Italia!

Reco un altro esempio che appartiene alla storia della filosofia moderna:

« Certa cosa è che infinite appartenenze dell'*essere* noi non siamo atti nè a concepire, nè ad intendere, nè a comprendere, *come poi si vedrà profusamente,* ma certa cosa è parimente che noi concepiamo, intendiamo e comprendiamo il fatto (!) dell'essere; in ogni cosa l'È sta in fondo a tutto; sottraete l'È e voi non avete più luogo a parlare di nulla; l'uomo È, il suo pensiero È, il mondo È, ecc.; sia comunque sia, ma È. Chiamate come vi piaccia questo che noi chiamamo È, idea, fenomeno, ecc.; non importa il vostro tenore di affermarlo, voi l'affermate sempre, e affermando voi dite: È. Sin lì non c'è negazione dell'essere, c'è diversa maniera di affermarlo e non altro. (Come se questa *diversa maniera* di affermare non implicasse una negazione!) Necessitati ad affermare l'essere, eccoci costretti alla ricerca: se qualche cosa è, cos'è? com'è? che attributi ha? che proprietà?

ecc., ecc. Ma, siccome tutti questi termini (causa, effetto, realtà, ecc.) traggono in un profondo abisso di disquisizioni, altre delle quali si riesce a mezzanamente intendere, ed altre poco o punto, cosa fanno i *filosofi del niente? Tutto quello che non sono riusciti a comprendere di tutti i problemi che implica il problema dell'ente, rovesciano sulla di lui stessa affermazione;* e fermandosi ora a questo, ora a quell'altro modo di determinar l'ente, o pongono la più sconfinata delle affermazioni, e tutto è Dio, o la più disperata delle negazioni, e il tutto è nulla. Verrà momento in cui dimostreremo come sì l'una che l'altra si convertono in una *negazione assoluta:* ciò che vuol dire ridurre la mente alla necessità della assoluta negazione, sistema di Hegel. — Dalla nostra incapacità a risolvere que' problemi, ne risulta forse tutto il *bestiale* lavoro della logica vostra? Voi avete *trasportati tutti i processi tentati o tentabili dentro la posizione e nella soluzione de' problemi dell'essere, dentro la stessa affermazione dell'essere;* e, come infinite son le cose, le quali la mente umana non può raggiungere, o certo di fatto non raggiunge, sì che avviene che infinite son le cose intorno alle quali si rimane al buio*; tutto questo buio, che è negazione, facilmente si trasporta, chi non è accorto, e ciò stesso che si è affermato e di negazione in negazione, si finisce col negare al medesimo tempo ciò che al medesimo tempo si afferma. La negazione della negazione, dice formalmente Hegel, costituisce la scienza.* Siccome poi al far de' conti, *dopo il lungo e faticoso cammino,* ciò che (la mente) raccoglie, non è altro se non ciò che dovea essere, cioè a dire, un *perpetuo lavoro di negazioni,* tutte incluse nella prima, che sfuggì inavvertita; *rovesciando il medesimo processo sopra il primo momento,* che è pur sempre presente, cioè *l'affermazioni*

dell'essere, si finisce col negar l'essere, perchè non si seppe, nè si potè trovare qual sia la sua natura: ciò che è *nullismo*. Ma, siccome questa negazione assoluta è la più inarrivabile di tutte le astrazioni, e *non per questo che si nega, il positivo cessa di essere,* si pigliano le stesse negazioni per affermazioni; è l'essere stesso che si nega e si afferma da se medesimo; e questo è precisamente il panteismo di tutti i tempi; più sicuramente significato da Schelling e da Hegel; e che, come vedete, si converte in pretto *nullismo* ».

Tutta questa critica si riduce a dire: I *nullisti* (specialmente Hegel) vogliono trovare qual sia la natura dell'essere; ciò che non si può; non per difetto dell'essere, si intende, ma per difetto della mente. Per questo difetto accade che la soluzione data da loro non è una vera soluzione, ma una negazione, anzi un perpetuo lavoro di negazioni. Ora questo lavoro o processo negativo si rovescia (da quei medesimi che lo fanno) sopra l'essere stesso o sopra l'affermazione dell'essere; è dunque cosa naturale che si *finisca* con negar l'essere, o, siccome non per questo che si nega il positivo cessa di essere, con la proposizione: *l'essere è identico al nulla.* Mi dilungherei troppo se volessi notare tutti gli sbagli, in cui cade qui il signor Morello; mi contenterò di un solo. Stando a ciò che egli asserisce, bisogna credere dunque che Hegel non stabilisca quella sua *bestiale* proposizione, se non dopo un lungo processo di negazioni e dopo aver rovesciato tutto questo processo sopra la prima affermazione. E pure se io domandassi al signor Morello le prove di fatto della sua asserzione, non so come si caverebbe d'imbroglio. L'*essere*, che Hegel pone come principio della sua logica (*bestiale*), è identico al

nulla, perchè è *indeterminato*, è lo stesso *indeterminato*: non indeterminato, perchè siano state negate in lui tutte le determinazioni, ma come indeterminato prima di ogni determinazione. In altre parole l'essere è identico al nulla *immediatamente*, e non già mediante un processo più o meno lungo è perpetuo, come vorrebbe far credere il signor Morello. Posto ciò, non mi fa alcuna meraviglia quest'altra sua scoperta: che cioè per Hegel la *negazione della negazione* non sia altro che negare al medesimo tempo ciò che si afferma. Si sa che Hegel distingueva tre momenti nel *logos;* il *nulla* corrisponde al secondo momento, e la negazione della negazione al terzo; essa non è altro che la vera affermazione. Ora il signor Morello non si fa scrupolo di scambiare il terzo col secondo, cioè a dire, di non riconoscer il terzo; e così pretende di aver compreso e criticato Hegel. L'errore principale poi è questo; che il signor Morello non ha capito che cosa sia l'*essere* hegeliano; e non si è accorto che tra lui ed Hegel ci è una distanza infinita. Non vada in collera se io parlo così; io non paragono qui l'ingegno suo a quello di Hegel e Dio mi salvi dall'affermare che il filosofo italiano valga meno del filosofo tedesco. Tutt'altro. Dico solamente, che tra la *posizione* (logica) del signor Morello e la *posizione* di Hegel ci corre una gran differenza, a un di presso come tra la terra e il cielo. L'*essere* del signor Morello è un dato della *coscienza empirica*, e non essendo altro che questo, egli ha ragione di affermare che non si può determinare la sua natura; per Hegel al contrario l'*essere* è il risultato del processo dialettico della coscienza (e questo processo è la *Fenomenologia)*, e come tale appartiene al *sapere assoluto*, non all'empirico, e può essere determinato nella sua intima natura. E questa determina-

zione è la logica. Il risultato poi della logica (del processo delle determinazioni) non è il *nulla*, ma l'essere stesso come *idea assoluta*, cioè il *logos* come Natura. Da tutto ciò si vede ancora, che la *posizione* del signor Morello, come data nella coscienza empirica, non è una posizione logica. Io non so che cosa significa « affermazione *empirica* del termine ontologico (dell'essere) » o meglio « *il momento empirico di affermazione afferma l'infinito* ». La logica, mi pare, non è possibile se non come *negazione* (scusate il termine) della coscienza empirica.

Dai luoghi citati è anche manifesto, quali maniere il signor Morello usi verso i filosofi che vuol confutare. Di simili cortesie è pieno il suo libro, ed egli non la perdona a nessuno; grandi e piccini non trovano misericordia al suo cospetto. « Queste sono sciocchezze che si qualificano col nome di Filosofia. — Ahimè! cosa è mai questa filosofia altro che un abisso di assurdità che fanno ai cozzi fra loro, in mano de' suoi più gran cultori (p. es. il Gioberti) (1)? Primo sproposito; — secondo abisso di spropositi; — terzo vanità di ogni vanità — Non ne capiscon niente, non sanno quel che si dicono; sono errori da fanciulli; eppure ne son piene le scuole più magne, ecc., ecc. ». Quindi il corollario: « la scienza è un problema, che va nuovamente proposto (2); — la filosofia in generale non si è posta al suo ministero »; e cose simili.

E pure il signor Morello è un uomo d'ingegno, e anche coloro che non possono approvare il concetto

---

(1) Per una polemica del Morello con A. Franchi intorno al Gioberti, vedi A. FRANCHI, *La filos. delle scuole ital.*, 2.ª ed., Firenze, 1863, pp. 95-99. [Ed.].

(2) L'autore dedica la sua logica « all'Italia e al principe de' suoi filosofi », che non si sa chi sia.

essenziale e alcune forme estrinseche di questo suo lavoro, vogliano o non vogliano, debbono ammirare in lui una sottigliezza di mente non comune, sebbene qualche volta manchi di un contenuto concreto. Credo che a pochi piacerà quel suo disprezzo affettato per tutta la storia della filosofia, quella specie di dogmatismo rettorico, che declama invece di ragionare, quell'aria d'ispirato come se fosse imminente la pubblicazione d'un nuovo testamento nel regno della scienza. Una volta si giurava nelle parole del maestro; erano i tempi dell'*ipse dixit*. Oggi è venuta la moda opposta; Cartesio, quando tenta di ragionare, è inferiore ad un fanciullo; e perchè il mondo vada bene bisogna rifarlo tutto da capo. Ogni autore ha il diritto di dire: il passato non è altro che tenebre ed errore, la luce della verità incomincia a risplendere la prima volta col mio libro. — A me pare che il signor Morello sia la esagerazione di questo difetto.

IV.

La filosofia dopo Kant secondo Michele Baldacchini (1).

Michele Baldacchini fece le sue prime prove nella carriera delle lettere amene. Mi ricordo ancora, che, quando io ero assai giovine, leggevo con grandissimo piacere alcune sue prose eleganti ed anche, mi pare, certi sonetti nelle più rinomate strenne della capitale (2). In quei tempi, se non altro, il governo di Napoli permetteva ai più pericolosi intelletti del regno di scrivere liberamente nelle strenne. Alcuni dicono che ora anche questa libertà non ci è più; ma io non ne credo niente. Il libro del Baldacchini

---

(1) Recensione del libro: *Della filosofia dopo Kant*, *Ragionamenti* di M. Baldacchini, Napoli, Stamperia Del Vaglio, 1854; pubblicata nel *Cimento*, del 21 gennaio 1857, vol. VII, pp. 65-72. Di questo Baldacchini, fratello di Saverio, che fu poeta e letterato, si può vedere l'*Elogio* di L. Settembrini negli *Atti della R. Acc. delle sc. mor. e pol.* di Napoli, vol. XIII, 1875, ristampato tra gli *Scritti varii di letter. polit. ed arte*, riveduti da F. Fiorentino, Napoli, Morano, 1879-80, I, 491-504. Visse dal 1803 al 1870. Oltre i lavori ricordati dallo Spaventa, scrisse una *Storia di Napoli del 1647*, Lugano, 1834, 3ª ed., Napoli, 1863 (della quale dà un esatto giudizio il De Sanctis, *op. cit.*, p. 56), e alcune memorie inserite negli Atti ora citati, che meritano qui d'esser menzionati: *Del Nominalismo* (in *Atti*, vol. I, 1864); *Del Nominalismo nella morale e nella istruzione* (vol. II, 1865); *Della verità della storia e del suo fondamento* (vol. III, 1867); *Del Fedro di Platone trad. da Ces. Dalbono* (vol. VI, 1871) [Ed.].

(2) Intorno alle novelle e ai versi del Baldacchini vedi Settembrini, *Scritti*, I, 496-7 [Ed.].

può valere come documento, che il governo di Napoli concede ai suoi sudditi di scrivere anche di filosofia.

Il Baldacchini, stanco o non contento della letteratura, passò arma e bagaglio nel campo della filosofia. Forse un po' troppo tardi; ma in ogni modo si fece conoscere presto con alcuni suoi scritti sopra Campanella, pubblicando in sulle prime la vita e parecchie lettere (1), e poi una esposizione delle dottrine di quel filosofo (2). Essendo riuscito in questo primo saggio, il Baldacchini volle tentare ancora, e scrisse un *Trattato sullo scetticismo* (3), che non so che cosa sia, perchè non ho potuto mai avere la fortuna di leggerlo. Da quel che ne ho udito dire, pare che debba essere una esposizione e forse anche una critica de' principali sistemi di filosofia da Talete Milesio sino a Kant. Perchè l'autore ha dato il nome di scetticismo a tutta questa storia di tanti secoli, non l'ho potuto mai sapere, nè indovinare. Comunque si sia, si capisce, perchè lo stesso Baldacchini ce l'assicura, che il presente libro che s'intitola anche *Ragionamenti*, è una *continuazione*, anzi il *compimento* del *Trattato*, cominciando da Kant e terminando negli ultimi pensatori di questo secolo. Bisogna però avvertire, che per un'antica legge caval-

---

(1) *Vita di T. Campanella* scritta da M. B., Napoli, Insegna di A. Manuzio, 1840, 2ª ed., 1847 [Ed.].

(2) *Vita e filosofia di T. C.* scritta ed esposta da M. B., Napoli, Manuzio, 1843, 2ª ed., Napoli, Stamp. Class. ital., 1857. Contiene solamente l'esposizione della filosofia.

Nel 1864 nel *Rend. dell'Acc. pontaniana* di quell'anno p. 62 pubblicò *La Denunzia di alcuni cittadini di Catanzaro* relativa alla congiura del Campanella, più tardi stampata come inedita da D. Berti. Cfr. AMABILE, *Fra T. Camp. la sua cong.*, ecc., vol. I, p. I (Napoli, Morano, 1882) pp. X-XI [Ed.].

(3) Napoli, Stamp. del Vaglio, 1851 [Ed.].

leresca, rispettata da tutti i sani filosofi, l'autore non parla che dei morti, facendo eccezione del solo Rosmini, che era ancor vivo quando questo libro vedeva la luce.

Il libro del Baldacchini non è altro che una propedeutica filosofica, o, come dice egli stesso, un *avviamento allo studio della filosofia* per le scuole. Tutti ammettono la necessità d'una propedeutica: nei collegi e ne' ginnasi i giovani non possono imparare la filosofia scientificamente; l'istruzione scientifica non è possibile che nelle università. Gli studii collegiali e ginnasiali non possono essere che una introduzione o un avviamento alla scienza. Ma in che deve consistere questo avviamento? In altri termini, quale deve essere la sua materia? Può essere la storia stessa della filosofia? Il Baldacchini crede che sì, e non è solo nel difendere questa opinione. Anche prima di lui molti valenti filosofi hanno pensato così, e tra questi basterà citare i nomi di Schelling ed Herbart. Certamente l'autorità di costoro merita rispetto; ma bisogna vedere che cosa può essere una storia della filosofia come introduzione alla scienza: se le difficoltà, direi così, della formazione scientifica dalla intelligenza dei giovani, invece di essere rimosse, non siano piuttosto accresciute, se il male che può derivare da questa maniera d'insegnamento non sia maggiore del poco bene che se ne può sperare in sul principio. La storia della filosofia come propedeutica non può essere che una storia senza idea speculativa; questa idea non ci è ancora, per la natura stessa d'una propedeutica. Se ci fosse l'idea speculativa, la propedeutica sarebbe inutile. Ora che cosa può essere una storia della scienza senza quell'idea? Non altro che un racconto di opinioni accidentali e spesso contra-

dittorie tra loro. Il migliore argomento di coloro che non credono nella filosofia o ne hanno poca o niuna stima è tratto dalla stessa sua storia. — Considerate, dicono essi, il risultato di tanti secoli di ricerche e di speculazioni nel campo del pensiero. A che ne siamo ora? Nello stesso punto in cui eravamo duemila anni fa. Scegliete una qualunque tra le tante quistioni della filosofia, e troverete una infinità di soluzioni che non hanno niente di comune tra loro, anzi si negano reciprocamente. Sarebbe più facile accordare due medici al letto dell'ammalato che due filosofi che disputano sulla natura dello spirito. A chi si deve credere? A Socrate, a Platone, ad Aristotile, a S. Tommaso, a Cartesio, a Spinoza, a Gioberti o a Rosmini? Il meglio è non credere a nessuno, e conchiudere che la filosofia è una scienza inutile, e ci si perde il tempo ad impararla. Benedetta la matematica! Qui non ci è neppur l'ombra di una contradizione, ma un'armonia ed un progresso continuo che consola proprio lo stomaco. — Questi ragionamenti si fanno ogni giorno, e son pochi anni io stesso ho udito un bello spirito dimostrare ad una turba plaudente e stupefatta, che l'inventore dell'*affumicamento delle aringhe* era stato più utile all'umanità (che mangia, s'intende) che non Kant, Fichte e tutti gli altri romanzieri dell'intelligenza che si dicono filosofi. Che cosa si può rispondere a simili argomenti? E se questa persuasione dell'inutilità della filosofia s'insinua nell'animo dei giovani, a che gioveranno le cattedre di queste scienze ne' collegi e nelle stesse università? Avrete una gioventù che studia filosofia e non ci crede; come certi chierici che accorrono alle cattedre di teologia e ascoltano dormendo la spiegazione dei misteri della fede per l'unico motivo di conseguire la laurea e di

essere promossi agli ordini sacri. Capisco che nè la filosofia nè la sua storia sono ciò che dicono i loro avversarii, e se l'*umanità che mangia* deve venerare la memoria degli eroi della cucina, la umanità che pensa non deve essere meno grata agli eroi del pensiero. Ma, perchè la storia della filosofia apparisca nella sua vera natura, cioè non come una serie di opinioni puramente soggettive, accidentali e contradittorie, ma come lo sviluppo organico e necessario della idea stessa della filosofia, bisogna prima d'ogni altra cosa che si abbia un sistema, cioè una comprensione scientifica dell'idea. E questa comprensione non può essere presupposta in una propedeutica.

Il libro del Baldacchini è di tal natura, che non può avere altro effetto che di screditare la filosofia nell'animo de' giovani; perchè non è altro che una semplice narrazione, poverissima di materia, senza contenuto essenziale, senza nemmeno l'apparenza d'una forma scientifica. È vero che l'editore dell'opera ci avverte, che l'autore mirava *ad additare il nesso logico con cui si annodano le varie dottrine;* ma questo nesso non ci è, nè ci poteva essere. Il *nesso logico* tra i varii sistemi non si può nè determinare nè comprendere, se non si determina nè si comprende prima l'attività e il movimento dell'idea. Se la idea ci è come nesso logico nella varietà dei sistemi; se questa varietà non è altro che l'attività e il movimento dell'idea nella storia del pensiero; come potete voi riconoscere nella storia stessa l'idea ed il suo movimento, se prima non li conoscete nella loro pura determinazione logica? E quale è la logica del Baldacchini, come determinazione dell'idea? Io non lo so; mi pare che finora non ne abbia alcuna, perchè in questo suo libro io non ce la vedo. L'uni-

co nesso (non logico certamente) che ci trovo, è p. es. di questo genere: la filosofia di Spinoza è *mostruosa;* la filosofia di Hegel, essendo fatta ad immagine di quella di Spinoza, è insieme *mostruosa e schifosa.* Ovvero: il sistema di Hegel è uno *sfacciato panteismo*, come quello di Spinoza e di Schelling; adunque era naturale che in esso *dominasse una cieca e stupida necessità.* Il rimprovero della *cecità* fatto al Dio hegeliano non è nuovo: quello della *stupidità* è una scoperta del Baldacchini, che non è poca cosa nella storia della filosofia, specialmente ad uso delle scuole del regno di Napoli. E pure Hegel ha fatto una logica piuttosto voluminosa, nella quale espone tutte le determinazioni di Dio come pensiero o idea pura. Quello che non so capire è: come un Dio che è pensiero ed ha tante determinazioni, da quella dell'*essere puro* sino a quella della *realtà assoluta*, possa essere *stupido.* Bisogna dire che il Baldacchini misura la stupidità nella ragione diretta della energia e del contenuto del pensiero. La ragione inversa rappresenta l'intelligenza.

Oltre il difetto, che non è proprio unicamente del Baldacchini, ma di tutti coloro che considerano la storia della filosofia come una propedeutica, ve ne ha dunque un altro non meno grave nel suo libro. E questo secondo difetto appartiene a lui sostanzialmente. Considerato questo libro, non come una propedeutica, ma come una storia o un compendio di storia della filosofia, si può sempre domandare: è un compendio ben fatto? Il Baldacchini non poteva fare un buon compendio della storia della filosofia, perchè non ha un'idea determinata di questa scienza; o, in altri termini, non ha un sistema filosofico. Parole generali, frasi, ed anche declamazioni volgari: tale è la forma in cui egli dichiara il concetto

della filosofia. E questo concetto, che è una pura opinione o per dir meglio uno stato sentimentale dell'autore, serve poi di fondamento a tutta l'opera, e diventa come la misura universale del biasimo e della lode, il criterio per discernere il vero dal falso. Questa indeterminazione del concetto della filosofia, specialmente nel suo movimento storico, si manifesta più chiaro ne' tre paragrafi o lezioni, nelle quali l'autore tratta dell'*indole propria della filosofia italiana*, dell'*indole propria della filosofia di questi ultimi tempi* e della *filosofia, quale dovrebbe essere.*

L'indole propria della filosofia italiana, secondo il Baldacchini, consiste nell'essere *più cauta, più circospetta* della tedesca e della francese. Infatti, da « Kant e Fichte, che sono l'ultimo punto della manifestazione del subbiettivismo, si giunge in Germania, di colpo, senza transizione di passaggio, all'estremo della filosofia obbiettiva con Schelling ed Hegel ». In Francia avviene lo stesso: dal Cousin al Lamennais « quale non si scorge enorme distanza? ». In Italia, al contrario, « il trapasso dal Galluppi, per la intramessa del Rosmini, al Gioberti è più lento, più graduato »; tra noi « gli studii del pensiero più rispettivi con più di fermezza procedono ». E questo è tutto. Adunque, la differenza tra la filosofia italiana e quella di Francia e di Germania si riduce ad una quistione di *cautela*, di *circospezione*, di *rispetto*, di *lentezza* e di *gradazione*. È una differenza puramente quantitativa, che non tocca l'interno della cosa stessa e non determina niente.

Ma è poi vero, che in Germania il *trapasso* da Kant a Fichte, Schelling ed Hegel si fa senza *transizione,* ma di colpo? È vero che la filosofia di Hegel rappresenta l'estremo della *filosofia obbiettiva* in opposizione al *subbiettivismo*, come se l'idealismo asso-

luto di quel filosofo fosse la negazione della soggettività? La storia della filosofia dimostra il contrario: posto Kant e Fichte, gli altri due sono per così dire due necessità filosofiche. Se vi ha periodo nella storia della filosofia in cui apparisca in tutta la sua evidenza la necessità dello sviluppo e della genesi de' sistemi, è quello della filosofia tedesca. Questa necessità è riconosciuta dagli stessi avversari delle *fole settentrionali*, p. es. dal Rosmini. Posto il dualismo di Kant ed anche di Fichte, qual'altra filosofia era possibile, se non la *filosofia dell'assoluto*? Come superare altrimenti il dualismo? O forse bisognava ritornare all'identità immediata cartesiana? O sviluppare ancora di più l'opposizione? Se fosse qui il luogo, si potrebbe provare il contrario dell'asserzione del Baldacchini; cioè che nella filosofia italiana dal Galluppi al Gioberti il passaggio è un vero salto, e che l'*intramessa* del Rosmini non è altro che una semplice intramessa, che non può essere una mediazione tra i due estremi. In Germania la riconciliazione era tanto più profonda, quanto più era stata sviluppata l'opposizione: questo sviluppo è rappresentato da Kant e da Fichte. In Italia noi non abbiamo avuto nè una *Critica* nè una *Dottrina della scienza*, e però la riconciliazione giobertiana manca d'un contenuto concreto e d'una forma veramente scientifica (1). Dopo Galluppi, in Italia è rinato in certa guisa il dogmatismo scolastico e l'intellettualismo leibniziano; in Germania si può dire scomparso per sempre dopo Kant e Fichte. Quanto alla filosofia francese, non capisco come il Baldacchini possa riconoscere un progresso scientifico dal Cousin al Lamennais.

---

(1) Vedi sopra, p. 294, n. 2 [Ed.].

Il Baldacchini confessa la difficoltà di determinare la vera indole della filosofia dei tempi nostri, perchè si tratta d'un periodo non ancora compiuto; ma non di meno crede di non ingannarsi asserendo generalmente, « che la filosofia ha cercato sprigionarsi dal *me*, uscendo da quei cancelli d'un gretto psicologismo in cui l'aveva richiuso il secolo decimo ottavo, aspirando ad essere più complessiva, che non si fosse mostrata in quel secolo ». E a questa bisogna aggiungere un'altra nota, ed è, che la filosofia, non si è levata, sempre in generale parlando, alla scoperta nemica di religione... Quegli errori, quei saturnali dell'empietà, che disonorarono la filosofia del secolo precedente, non si sono, la Dio mercè, rinnovati ». Come si vede, anche qui abbiamo o determinazioni negative o frasi vuote di significato. Dove è qui il *concetto* della filosofia moderna? La filosofia si è *sprigionata dal me* (e perchè non dire almeno dall'*Io*?); è uscita dai cancelli del psicologismo! Benissimo. Ma dove è andata poi? Che cosa ha fatto, libera e padrona di sè? Che cosa ha affermato? E del *me* che ne è avvenuto? È stato annientato per sempre? Il Baldacchini risponde, che la filosofia, dopo la sua liberazione, ha acquistato maggior *complessione*. Ma di che natura è questa complessione? Anche la somma di S. Tommaso è più complessiva del celebre *Trattato* di Condillac. Siamo dunque ritornati a S. Tommaso? Alla complessione del medio evo? — La filosofia non è più scoperta nemica della religione! Ma è amica sincera, o l'amicizia è una ostilità coperta, una ipocrisia? E se l'amicizia è sincera, in che consiste? Anche nel medio evo filosofia e religione erano amiche, *forse* troppo amiche. Siamo noi ritornati all'amicizia di quel tempo? Invano cercheresti nel Baldacchini una

risposta a tali quistioni, le quali sono essenziali, e nondimeno non bastano ancora a determinare il concetto della filosofia moderna. L'unica cosa, che sappiamo da lui, è: che i *saturnali dell'empietà* sono cessati. Ce ne rallegriamo di cuore. La filosofia ha ricuperato l'onore che avea perduto, si è pentita dei suoi peccati, si è confessata e comunicata! Ma è poi rimasta in sacristia? Il Baldacchini non ce lo può dire, perchè il periodo non è compiuto.

Nè meno vuoto e declamatorio è ciò che dice il Baldacchini dell'avvenire della filosofia. Che cosa bisogna fare dopo tanti sistemi che sono apparsi e scomparsi o sono sul punto di scomparire nel campo dell'intelligenza? I sistemi tedeschi sono falsi di pianta; questo è articolo di fede. I francesi hanno, a un dipresso, lo stesso vizio. Gli italiani sono certamente migliori, ma ci manca ancora qualche cosa. Quale dunque deve essere la filosofia? Udite: — Deve essere « morale, cristiana (per prima cosa) risoluta ad attignere l'autorità propria dal vero che dimostra, e non dalle nebbie con cui il falso circonda; non essere fantastica e orgogliosa, ma logica ed umile;... non calpestare l'uomo come bruto, nè adorarlo come Dio; non fargli dubitare di quel ch'egli è, per fargli credere quel che non è; non estinguere il sentimento del bene, e non esaltarlo; non negare Dio, e non incarnarlo in ogni uomo » ecc., ecc. Questo linguaggio sarebbe comportabile se fosse proferito dal pulpito; ma in una storia della filosofia, e specialmente in un capitolo che deve essere come la corona di tutta l'opera, non ci vogliono prediche, ma determinazioni razionali. — La filosofia deve essere *morale* e *cristiana!* — Nessuno ve lo nega, o almeno supponiamo che sia così. Ma in che consistono la morale e il cristianesimo? Sono forse qualche cosa che esiste indipendentemente

dalla filosofia; che la filosofia deve accettare, direi così, esteriormente: ovvero produrla da se stessa liberatamente, e non accettarla se non in quanto la produce? La morale e il cristianesimo sono forse la teologia del medio evo, alla quale la filosofia scolastica dovea essere sottomessa? — La filosofia deve attingere l'autorità propria dal vero e non dal falso! — Tante grazie, mio caro signore. Ma che cosa è il vero e cosa è il falso? Esiste una verità già fatta, fuori della filosofia, a cui la filosofia deve ubbidire? E dove è questa verità? Quale individuo la possiede e la dispensa, e a quali condizioni si ottiene? — La condizione principale è questa, risponde il Baldacchini; siate *umili*, e sarete filosofi veri. — E sia pure; ammettiamo l'umiltà come condizione *sine qua non* del sano filosofare. Ma in che consiste l'umiltà filosofica? Qual è il limite, al di là del quale l'umiltà diventa bassezza e cecità di mente, o prosunzione vuota ed astratta? Chi determina questo limite? Forse la logica? Ma se la logica è fantastica ed orgogliosa come la tedesca, chi la raffrena o le prescrive i limiti convenienti? Si dirà: la natura dell'uomo; quello *che egli è*, in opposizione a quello che *non è*. Ma che cosa è la natura dell'uomo? L'avete voi già determinata? Queste domande potrebbero continuarsi all'infinito, perchè infinite sono le presupposizioni contenute nelle parole citate del Baldacchini. Una delle due: o tutte quelle condizioni, che il Baldacchini enumera come necessarie alla sana filosofia, sono già date e conosciute fuori della filosofia stessa; e in questo caso la filosofia sarà, per non dir peggio, una scienza di second'ordine come la fisica e la matematica. O quelle condizioni sono intrinseche alla filosofia e non possono essere conosciute e definite se non da essa

sola; e in questo caso tutto il discorso del Baldacchini, non avendole determinate, non dico scientificamente, ma nemmeno nel loro contenuto immediato, si riduce a un dipresso al seguente: *la filosofia deve essere la filosofia.*

Eppure, — chi il crederebbe? — con questo concetto vuoto e volgare il Baldacchini si fa a scrivere una storia compendiata della filosofia! È avvenuto quel che dovea avvenire; indeterminato il concetto della scienza, indeterminata la storia della scienza stessa. Ma come, dunque, l'autore ha esposto i diversi sistemi della filosofia moderna e come li ha ordinati in un libro, se non aveva in testa alcun concetto organico? Come ha fatto per pensare e scrivere tanti paragrafi, di cui ciascuno può valere come un testo di lezione? A dir vero io non lo so; ma m' immagino che abbia fatto così. Un libro di storia della filosofia, avrà egli detto tra sè, deve contenere due cose: cioè, esposizione delle dottrine dei filosofi, e confutazione o critica. Quanto all'esposizione, trattandosi di un semplice compendio, non ci è bisogno di leggere le opere di tutti i filosofi, nè di esporre ogni sistema nella sua totalità organica. Si vuol parlare p. es. di Spinoza; che bisogno c'è di studiare la sua *Etica*, quando si sa che il suo principio è l'unità di sostanza? Cio basta per far intendere chi sia costui. Si vuol parlare di Kant? Sensibilità, intendimento e ragione: la sensibilità ha due forme, l'intendimento ne ha dodici, la ragione ne ha tre; in tutto diecisette. Si vuol parlare di Schelling? Intuizione intellettuale e identità o indifferenza assoluta; l'intuizione è l'organo del filosofare, l'identità è l'oggetto; si capisce da sè che la vera scienza è la scienza dell'identità. Si vuol parlare di Hegel? Identità dell'essere e del pensiero, movimento *dialettico-immanente* del pensiero, essere

puro o *niente logico*; ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale, e simili corbellerie. Per scrivere tutte queste cose che necessità c'è di leggere Kant, Schelling ed Hegel? Quanto alla confutazione, la cosa è assai più facile. Spinoza considera Dio come sostanza assoluta, ed io vi dico che ciò non può essere. Schelling lo considera come identità assoluta, e io vi dico che questo è un errore. Hegel lo considera come spirito assoluto, ed io vi dico che questa è la più gran bestemmia che siasi mai udita sulla faccia della terra. E cose simili.

Sarà pregio dell'opera qui qualche *dettaglio* della maniera di confutare del Baldacchini. Dopo avere esposto in quei termini generali, che abbiamo notato, il sistema di Hegel, conchiude: « volendo definire meglio questo sistema, esso è, come troviamo scritto, il movimento immanente dell'*Idea-sostanza*, movimento identico a quello del pensiero, del quale la dialettica ci dà la coscienza. — *Confutazione.* Questo è un sistema *evidentemente* panteista ». Ma se qualcuno dubitasse di tale evidenza e ne chiedesse la prova? Il Baldacchini crede di non esser obbligato a darla, e continua: « Onde l'antica confutazione del panteismo regge contro Hegel altresì ». Ma posto anche, che il sistema di Hegel sia panteismo, non vi ha che una specie sola di panteismo? Il *panteismo* di Hegel è lo stesso di quello degli antichi? È lo stesso di quello di Spinoza? Inutili questioni pel Baldacchini, il quale soggiunge: « Si può dire ad Hegel: se voi movete distinguendo il finito dall'infinito, il fenomeno dall'essere, è giuocoforza serbare la stessa distinzione, se volete essere coerenti al vostro sistema, e se non volete cadere con voi medesimi in una sconcia e manifesta contradizione ». Adunque, lo *sconcio* errore di Hegel è questo: che prima muove dalla

distinzione del finito e dell'infinito (ma dove? forse nella logica? E che intende il Baldacchini per distinzione? forse separazione?); e poi li *confonde* in una cosa sola. Il Baldacchini è scusabile, perchè con questa obbiezione mostra di non aver letto nemmeno una sola opera di Hegel; egli stesso pare che non ne sia soddisfatto, e continua: « Ma questa confutazione non basta, discendiamo a qualche cosa di più particolare ». E qui il lettore si aspetta realmente i particolari, perchè il Baldacchini glieli promette; ma non ce n'è niente; siam da capo co' generali. « In questo sistema l'ontologia e la logica si confondono; l'idea e l'essere sono tutt'uno... L'idea per Hegel si esplica, e così giunge alla sua soggettività reale... La vera idea per lui è... l'unità dell'essere e del suo divenire ». Va bene; e la confutazione? Eccola: « Hegel riunisce in uno l'essere e il divenire... rinnova gli antichi errori dei Vedantisti e degli Eleatici, e i più recenti dello Spinoza, di Fichte, e di Schelling: in una parola l'emanatismo, il panteismo, antico e moderno (passato, presente e futuro), e simiglianti difformità e traviamenti dello spirito umano. Dove la *buona* filosofia si studia di distinguere, la *malvagia* si studia di confondere e tramescolare e travolgere (ecc., ecc.) tutte le cose. Dai suoi lavori si genera qualche cosa di mostruoso, disformato, d'immane (ecc. ecc.), che atterrisce la mente, e col senso disgustoso che in noi desta ci ammonisce della schifosa sua falsità ». Noi ci aspettavamo i particolari della confutazione, ed il Baldacchini ci regala la solita predica: emanatismo, panteismo, filosofia malvagia, mostruosa, immane e simili.

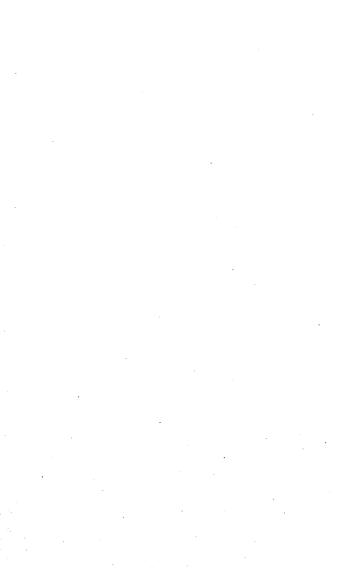
Ho detto che nel libro del Baldacchini non vi ha alcuna determinazione concreta. Debbo ora fare una eccezione quanto al concetto di Dio, che egli oppone

alla *stupida* divinità dei panteisti tedeschi. Il Baldacchini non si contenta qui di negare, ma esce in questa sentenza positiva: « Dio è una volontà sommamente o infinitamente benevola ». Così la morale è salva, il cristianesimo non corre alcun pericolo, l'ortodossia della scienza è assicurata, e il panteismo è distrutto! Volesse Dio che fosse così; ma temo che non sia tutto il contrario. È dottrina ortodossa che Dio *poteva non creare* il mondo, e la più grave accusa che si fa contro i panteisti è quella di considerare come necessaria la creazione. Ora la creazione è un bene? Certamente. Se Dio adunque non avesse creato il mondo, sarebbe stato infinitamente benevolo? Mi pare di no: un Dio che crea è più benevolo che un Dio che non crea, potendo creare. Dunque o la creazione è necessaria, o Dio non è volontà infinitamente benevola. Un così detto panteista potrebbe dire al Baldacchini: il mio Dio, che voi chiamate stupido, è più benevolo del vostro. Il mio si rivela al mio intelletto nella infinità della sua natura; il vostro è un po' invidioso, e vi nasconde il maggior bene che possa appagare lo spirito.

Con tutti questi difetti il Baldacchini è pur degno di lode, perchè se non altro, ebbe buone intenzioni nello scrivere i suoi *Ragionamenti*. Queste intenzioni si manifestano principalmente nell'amore ch'egli ha posto allo studio de' nostri moderni filosofi: questa parte del suo lavoro è anche meno imperfetta delle altre, e si vede qui che l'autore ha più coscienza di quello che dice. Gl'italiani debbono essergli anche grati dell'aver ricordato il nome d'un filosofo napoletano, che fu valente avversario del Galluppi, e che, sia la troppa modestia o l'ingiustizia de' tempi, appena era noto agli stessi suoi concittadini. Quest'uomo senza fama era Ottavio Colecchi; io non

so chi in Italia potesse paragonarsi a lui nella conoscenza della filosofia moderna e specialmente del criticismo (1).

---

(1) Del Colecchi, alla sua morte, avvenuta il 25 agosto 1847, lo Spaventa lesse pubblicamente un elogio, che non ci è pervenuto (v. *Discorso* cit., p. XXVIII). Sul Colecchi ora può vedersi il mio studio nel vol. *Dal Genovesi al Galluppi*, ricerche storiche, Napoli, 1903, pp. 293-374 [Ed.].

SULLE PSICOPATIE IN GENERALE

(A PROPOSITO D'UNA LEZIONE DI SALVATORE TOMMASI)

Gli articoli che seguono furono scritti dallo Spaventa a proposito della lezione *Sulle psicopatie in generale* di SALVATORE TOMMASI, raccolta dal dott. Casini e pubblicata nel *Morgagni*, giornale indirizzato al progresso della medicina, dir. dallo stesso Tommasi, Napoli, a. XIII, luglio-agosto 1871, pp. 445-458 (ristampata, o piuttosto raffazzonata da R. MATURI nella raccolta di scritti del Tommasi da lui curata: *Il rinnovamento della medicina in Italia*, Napoli, 1883, pp. 286-295); lezione alla quale seguì una vivace polemica tra LUIGI DE CRECCHIO e il Tommasi, con una lettera del De Crecchio al Tommasi *Sulle alienazioni della mente in generale*, nel *Morgagni* del novembre e dicembre 1871, a. XIII, pp. 836-849; una risposta del Tommasi (*Sulle psicopatie*) nella stessa rivista, fasc. di gennaio 1872, a. XIV, pp. 51-60; una replica (*Sulle alienazioni della mente, seconda lettera*) del De Crecchio nel fascicolo di febbraio dello stesso anno, a. XIV, 124-142; e una nuova brusca risposta del Tommasi nel fasc. di marzo-aprile 1872, a. XIV, pp. 246-254: *Sulle psicopatie, seconda lettera*. Lo Spaventa cominciò col pubblicare nel fascicolo di febbraio 1872 del *Giornale napoletano di filos. e lettere*, pp. 126-137 una prima recensione, o, com'egli diceva, *scorsa bibliografica* della lezione del Tommasi. Una seconda scorsa, in cui si occupa della polemica del De Crecchio, inserì nel fasc. di marzo 1872, pp. 186-192. Quindi, prendendo a discutere più ampiamente la questione, consacrò ad essa ancora due articoli nei fascicoli di maggio, pp. 321-352 e giugno, pp. 353-377. [Ed.].

I.

Il concetto della malattia in generale.

Questa lezione è di grande interesse per noi altri, — non so se debba dire filosofi o metafisici, — per due ragioni almeno. La prima è la difficoltà e insieme l'importanza del tema; la seconda è l'autorità del professore che l'ha trattata. Non so se i naturalisti e i materialisti abbiano avuto motivo di accoglierla con eguale compiacimento. E pure io ammetto (manco male!) la natura; ammiro, riverisco ed amo questa eterna e divina madre di ogni cosa; ammetto ed ammiro anche la materia, sebbene non la riverisca ed ami in ogni sua forma; e in questo senso mi posso dire anch'io naturalista e materialista (1). Ma, *oltre* la natura e la materia, e se devo spiegarmi anco più chiaro, *nella* natura e *nella* stessa materia io ammetto e ammiro e riverisco ed amo, e, se si vuole, ancora di più, qualcos'altro che i naturalisti e i materialisti non vogliono vedere, o non vedono tale quale è: voglio dire, almeno, *quello stesso* che fa atto di ammissione, di meraviglia, di rive-

---

(1) Un vero e proprio materialista per questi articoli sulle psicopatie lo Spaventa parve al rosminiano AGOSTINO TAGLIAFERRI, che in questo senso ne scrisse una critica (*Il materialismo plebeo e il materialismo aristocratico*), ripubblicata tra' suoi *Saggi di critica filosofica e religiosa*, Firenze, Cellini, 1882, I, 73-100. [Ed.].

renza e di amore. Io riconosco il piedistallo; ma più di esso riconosco e m'inchino alla statua, e se questa è viva e parlante, vinco ogni timore o ritegno, e fo come Pigmalione: l'abbraccio e bacio, e non chiedo di più. O è tutto ciò una mia allucinazione, una malattia mentale, una *psicopatia?* quella che il prof. Tommasi chiama la monomania *des grandeurs*, e in generale, la monomania dell'Io?

Che cosa è la psicopatia? Quale è la sua *natura?* La definizione nominale (si permetta a uno scolastico di principiare così) dice: malattia *della psiche*, dell'anima. E che che cosa è, da un lato, la *malattia?* Che cosa è, dall'altro lato, l'*anima?* E il concetto che si applica alle malattie del corpo, è applicabile anche a quelle dell'anima? Ammala ella, l'anima?

Quanto all'anima, la quistione non è così facile come si crede: per formarsene un concetto giusto, per affermarne o negarne l'esistenza ci vuole molta riflessione e sode ragioni, giacchè l'anima non è un fatto, e per dire: *ci è*, o *non ci è*, non basta dire: *la vedo*, o *non la vedo*. Per me confesso di non averla mai veduta! E pure ci credo; e credo anche a tante altre cose che non vedo, più ancora che a certe altre che vedo e vorrei non vedere. S'intende che non è qui il luogo di discutere come si deve questa quistione. E pure è chiaro che, se non si ammette l'anima o, che è lo stesso o quasi, si considera come il nudo risultato di una certa combinazione di atomi, molecole o elementi materiali (non so se dica bene), come un assoluto *posterius*, giacchè, non si potendo negare i così detti fenomeni psichici e anco spirituali o umani, bisogna pur fare di necessità virtù e dare una spiegazione qualsiasi di questa *novità* in mezzo alla sorda e muta natura; è chiaro,

dicevo, che tra le due specie di malattia, quelle del corpo e quelle dell'anima, non ci è vera e reale differenza, e la via d'intendere la psicopatia è piana e facile, o almeno non più scabrosa e difficile di quella di spiegare la somatopatia. Se, al contrario, la differenza ci è, ed è vera e reale differenza, ciò è, o almeno, può essere segno che i fenomeni psichici sieno *differenti* da quelli del corpo, e *differente* anco qualcos'altro dal corpo, p. es., la psiche stessa. Qui l'autorità del prof. Tommasi ha per me gran valore. Dicendo questo, cioè che la differenza delle due specie di malattia può significare la differenza di corpo ed anima, non intendo di concedere in modo alcuno che, se la prima differenza non ci sia, — voglio dire precisamente, se l'alterazione psichica sia insieme o davvero originalmente la stessa alterazione corporea (centrale), non altro, — non ci possa essere nè anche la seconda. Si potrà sbagliare affermando, come fa il prof. Tommasi, che la prima ci sia, e sia assoluta quasi; e, sebbene io non sia da tanto da convincerlo dell'errore, o provare che ciò che pareva errore, sia una verità, giacchè non ho nè l'ingegno nè gli studii necessari a tale impresa, potrò nondimeno sempre osservare che questo suo errore, o verità che sia, è una gran breccia aperta da lui stesso alla gran fortezza del puro naturalismo o materialismo (1); ma, dato e anche concesso che il fatto suo sia un errore, cioè, ripeto, che la prima differenza non sussista, non per questo la gran quistione dell'anima è già risoluta *ipso facto* in favore di tutti e due quei sistemi. Rimane almeno sempre la quistione che na-

(1) Intorno alle idee filosofiche del Tommasi vedi il suo discorso *Il naturalismo moderno*, per l'inaugurazione degli studi nella R. Università di Napoli (1866), nel vol. *Il Rinnov. della medic.*, pp. 214 e sgg. [Ed.].

sce dalla differenza de' fenomeni psichici da' somatici, la quale esige una risoluzione; rimane almeno quella della possibilità dell'organismo stesso e della stessa malattia corporea, dato e *non* concesso che tutti i fenomeni psichici e somatici sieno indifferentemente organici. Chiedo scusa della digressione, e torno a dimandare: che cosa è la malattia?

Il prof. Tommasi in una sua bella e dotta *Prelezione* (1), — nella quale non mancano, come ce n'è anche in questa *Lezione*, i soliti tratti spiritosi contro la filosofia, o metafisica che sia — *definisce* la malattia così: « L'è un *terribile processo di analisi* » (il corsivo è nel testo) « che s'intrappone in mezzo all'armonia della vita sana; l'è una terribile potenza, che ridesta e sveglia tutte le energie occulte della materia viva, le quali pel servizio della vita erano rimaste latenti, come tante forze in istato di tensione. *La malattia è un processo di analisi sulla sintesi delle singole energie vitali*! » Esempi: 1. « La sensibilità comune dei nervi sensitivi è, nello stato sano, una proprietà di alcuni nervi e di alcuni centri nervosi, che ci mette in piacevole relazione col mondo esterno e con tutti gli stimoli normali che affettano il nostro organismo. Immaginate che un processo morboso alteri il sistema nervoso sensitivo, ed ecco il dolore, anzi i dolori; dolori trafittivi, pungenti.... Voi vedete qui un processo di analisi, che la malattia ha operato sulla sensibilità fisiologica, una *iliade* di nuovi fenomeni, una *manifestazione* di nuove energie, che l'uomo sano non conosce ». — 2. Si sa « il ritmo del cuore e della respirazione », e

---

(1) *La malattia, osservazione ed esperienza*, nel *Morgagni*, a. XIII, 1872, disp. I. [Fu anche pubblicata nella *Riv. partenopea* del 1871 ed è ristampata nel vol. *Il Rinnovamento della medicina*, pp. 265 e sgg. — Ed].

si conoscono « i nervi che lo sostengono e i centri regolatori » di esso. « Se la malattia alteri il cuore o i polmoni, o i nervi o i vasi, o i centri regolatori », « la sintesi di tanti elementi funzionali, rappresentata da questo ritmo, si rompe all'improvviso, e vengono su tante nuove forme di movimenti, tante nuove energie » (« respirazione breve, accelerata, etc. »), che non si conoscono nell'uomo sano. « Ognuna di queste forme deve avere la sua causa interna, una nuova condizione che si è posta di mezzo: nuove *relazioni* » (il corsivo non è nel testo) « che si sono stabilite, e ciascuno per nuovi modi di *composizione*, di movimento nutritivo e di forma degli organi che funzionavano prima a un *modo solo* ». (Il prof. Tommasi, prima degli esempi e della definizione, dice in generale: « Quando si entra nella patologia, e sopra tutto nella clinica, *il mondo rimane lo stesso;* ma ci troviamo subito innanzi *a un nuovo modo di essere,* nel quale ogni singolo fenomeno della vita sana si è *diviso e suddiviso* in infiniti altri »). — 3. Ciascuno de' neoplasmi (e ce ne ha una « numerosa serie ») « è una malattia, e ha un modo di vivere e di svolgersi tutto suo proprio e modifica soventi a modo suo l'organismo. Sono altrettante *creazioni*, che suppongono altrettante nuove energie e forze, che dallo stato di tensione e latenti in cui si trovano, passano ad essere forze vive ed attuali ». « Si origina un nuovo mondo ». E dopo avere indicato brevemente « questa origine, cioè come il tessuto connettivo » diventi « il fattore della maggior parte de' neoplasmi », il prof. Tommasi conchiude così: « non vi pare cotesto un *diabolico processo di analisi?* »

Conclusione generale, che riproduce, conferma e illustra la definizione: « la malattia è una *potenza*

analitica, che moltiplica all'infinito i fenomeni della vita, perchè riduce a forze vive una *infinità* di forze latenti, o forse meglio, la sua causa diversifica gli *equilibri* delle molecole o gli atti nutritivi, e con ciò crea nuove tensioni », e « nuovi modi di esplicazione ».

È chiaro che il concetto della malattia dipende in gran parte da quello della sanità. Se la malattia è un'analisi (terribile, anzi diabolica), io non posso intendere cos'ella sia, se non so di che natura sia la sintesi, che costituisce la vita sana, e di cui essa è la dissoluzione. E intanto la precisione di questo intendimento è più difficile, in quanto analisi e sintesi qui, del pari che generalmente, in ogni cosa, non si escludono assolutamente, sicchè dove sia quella non sia punto questa, e viceversa; ma l'analisi stessa, quantunque terribile e diabolica negazione della sintesi, come il male è la negazione del bene, ha non solo qualcosa di comune con la sintesi, — un fondo, una base, un terreno, un principio, — ma è in certo, quantunque diverso, modo anch'essa sintesi. La malattia (analisi) infatti, è *vita*, e la sanità è vita; e la vita è sintesi. Quella è *processo*, e questa anche; e processo è sintesi, o almeno non è senza sintesi. Quella è un'*iliade* di fenomeni, una *manifestazione* di energie, e questa del pari; e iliade, manifestazione dice sintesi. Quella è *forma*, *relazione*, *composizione*, *creazione*, e questa similmente; e forma, relazione, composizione, creazione, non sono possibili, *cioè* pensabili, senza sintesi. E finalmente (e ciò esprime tutto il valore della medesimezza dei due opposti o contrari che siano), la malattia è un *mondo* (che è come dire sistema, ordine, e quindi da capo sintesi, anzi una sintesi più larga, concreta e poderosa), e un mondo è la sanità; sono, anzi, ambedue lo *stesso*

mondo, e solo il *modo di essere* è differente. In che consiste dunque la differenza? Nell'essere l'uno de' contrari mansueto, pacifico, armonioso, e l'altro feroce, rissoso e discordante? Sarà questa di certo una delle forme della differenza, almeno rispetto al povero soggetto umano che dallo stato di sanità passa a quello di malattia; ma non credo che sia la differenza vera, essenziale, cioè quella dell'analisi che è anco sintesi della sintesi che, a conti fatti, è anco analisi. Schelling diceva: natura e spirito, — i due massimi contrari, — sono insieme ideali e reali, e perciò lo *stesso* (la *medesimezza* appunto dell'ideale e del reale); ma nella natura, che è anco ideale, prevale la realtà, e nello spirito, che è anco reale, prevale la idealità; e questa è la differenza. Ma è la differenza vera? Si tratta soltanto del *più* e del *meno*? Come si ha ad intendere la medesimezza, che, non cessando punto di essere medesimezza (vita, iliade, forma, relazione, etc. e mondo), diventa differente? Spinoza, prima di Schelling, e Bruno nostro, anche prima di Spinoza, sebbene meno chiaramente di lui, avevano concepito la sostanza (se vi piace, il mondo nella sua assolutezza, la natura; giacchè pe' naturalisti, almeno, se non sempre pe' materialisti, l'assoluto è la natura, sebbene la loro natura non sia quella di Bruno e Spinoza) come la identità o indifferenza di due contrari attributi (estensione e pensiero), e tutte le cose particolari come semplici *modi* (di essere); di maniera che estensione e pensiero non erano per essi due parti o elementi o qualità dell'una ed unica sostanza, come crede ancora il Mamiani (1), ma la sostanza stessa — la loro stessa indifferenza — in una forma differente. Ma come è

(1) Cfr. SPAVENTA, *Saggi di critica*, pp. 367 e segg.

possibile questa differenza? Come la medesimezza si differenzia, e rimane nondimeno quella che è in sè, cioè medesimezza? Profonda magia, diceva Bruno, è trarre il contrario, dopo aver trovato il punto della unione.

Dio mi guardi dal credere o voler far credere che questa meschina creatura che si chiama uomo, che ora è sana, ora malata, e dopo molte vicende sparisce dalla scena del mondo, sia come la sostanza, la natura, o il mondo anche, a cui solo spetta l'*eterno e immutabile essere*. Quel che voglio dire è questo. Gli scienziati, — naturalisti e materialisti, e sopra tutti il prof. Tommasi, — osservando gli stati sani e gli stati morbosi dell'organismo umano e anche dell'animale (già si sa che i due organismi sono in sè lo stesso), riflettendo e meditando su' dati dell'osservazione, assegneranno questa e quella differenza concreta, determinata, visibile, palpabile, e diranno: da una parte l'equilibrio statico delle molecole di un tessuto, rotto o cambiato per gli stimoli naturali dell'innervazione e del sangue, si ristabilisce per la nutrizione, e cambiamento e ristabilimento accadono sempre a un modo e dentro certi limiti; e d'altra parte, il cambiamento prodotto da una causa morbosa è maggiore e forse diverso, e i suoi risultati possono alterare la funzione in modi svariati, e la nutrizione non è sempre in grado di ricondurre le molecole all'equilibrio statico; il quale, al contrario, diventa istabile e sì delicato, che i cambiamenti ulteriori possono indurre una profonda modificazione nella composizione chimica del tessuto. Da una parte, il ritmo del cuore e della respirazione è sempre a un modo, monotono come quello del pendolo, come il moto de' pianeti intorno al sole; dall'altra parte, respirazione breve, accelerata, affannosa, interrotta, polso frequente,

tardo, celere, raro, intermittente, irregolare, piccolo, piano, vibrato, dicroto, scoccante, e via via (1).

Tutto ciò va benissimo e serve (altro se serve!) a meraviglia; ma quando gli scienziati vogliono (e se si *pensa*, come si fa a non volere?) *concepire e intendere* tutta questa differenza, tutta questa ricchezza fornita dall'esperienza, e esprimerla in una definizione o nozione generale o in un gruppo unico di definizioni o nozioni generali, p. es. in quello di ordine e disordine, equilibrio e disquilibrio, o come fa di preferenza il prof. Tommasi, di *sintesi* e *analisi*, toccano senza avvedersene, talvolta più e talvolta meno inconsapevolmente, quel tasto, cioè quel problema, che ho toccato anch'io più su, della *medesimezza* che *si differenzia*, ecc., ecc., e che è il tasto o il problema fondamentale. Il prof. Tommasi, non ostante il suo naturalismo, — non oso dir materialismo, — ha spesso di questi momenti felici, che i naturalisti suoi seguaci e colleghi forse dicono infelici! Il vero è, che loro, in quanto scienziati, come si dice, di questo o di quel ramo del grand'albero della umana cognizione, non hanno necessità d'incomodarsi e toccarlo questo tasto; ma, come naturalisti, nel senso vero della parola, e come materialisti, come filosofi i quali pretendono che questa, — la loro appunto, — sia l'ultima e perfetta spiegazione d'ogni cosa, costretti a toccarlo, lo toccano e suonano male, cioè non risolvono il problema, e leggendo certe speculative soluzioni di alcuni di loro, a me pare di assistere allo spettacolo di orsi che ballano.

Questo imbarazzo, — non il ballo dell'orso, ma la difficoltà di determinare la differenza di due contrari che hanno la *medesima* sostanza, — è un po' simile

(1) Vedi TOMMASI, Prelezione cit. sulla *Malattia*.

a quello de' psicologi, che hanno l'obbligo di dire in che consiste la differenza tra veglia e sogno. E già il sogno è uno stato in certa guisa malsano dell'anima; e la differenza psichica tra il sogno e la pazzia si può forse ridurre a questa, che il pazzo sogna vegliando e chi sogna insanisce dormendo; e la contriarietà di sanità e pazzia, in quanto maggiore di quella che corre tra veglia e sogno, consiste in ciò che sanità e pazzia appartengono a una *medesima* forma di vita che è la veglia, e veglia e sogno a due forme diverse che sono la veglia stessa e il sonno. Ci sarà anche la differenza tra il sogno dell'uomo sano, e quello del pazzo; ma io non saprei ora nè m'importa dire precisamente in che stia. Questo intanto è chiaro, che ciò che fa maggiore la contrarietà, è la maggiore *medesimezza*; e medesimezza ci è sempre quantunque diversa, così tra la sanità e la pazzia, come tra la veglia e il sogno. Chi sogna crede di vedere e udire e in generale di avere dinanzi a sè, nella rappresentazione e nella coscienza, tante e tante cose, e di fare questo e quello, e non dubita punto della realtà di ciò che si rappresenta e fa, e la sua certezza è tanto più viva, quanto è più vivo il sogno, cioè l'inganno: e anche quando sogna di sognare, è certo egualmente. Ora, se il contenuto — rappresentazione, sentimento, appetito e anco volere — della veglia e del sogno è lo stesso, chi mi assicura che quando io dico di vegliare, non sogni? La differenza! Ma dov'è differenza? Ci si è pensato tanto, e si sono date due spiegazioni, la psichica e la fisica. A' fisiologi si può dire secco secco: le vostre spiegazioni possono essere sogni; chi vi garantisce che non sia così? Chi può decidere la questione? Non altri che il psicologo, il filosofo. Ma chi dà al filosofo un punto

fermo, una norma, un criterio, che serva a distinguere realmente i due stati contrari, e che sia veglia davvero e non sogno? È noto che Kant dice: il contesto dell'esperienza. Lo Schopenhauer non se ne contenta, giacchè ciò che si dice *contesto*, non manca assolutamente nel sogno ed espone la cosa così: sogno e veglia — cioè la vita — sono un libro, lo *stesso* libro, a cui manca, non si sa come, il principio e la fine, i primi ed ultimi fogli; noi che viviamo, siamo i leggitori; se vi leggiamo l'una pagina dopo l'altra ordinatamente, vegliamo; se disordinatamente, la seguente prima della precedente, o interrompendo e saltando qua e là, sogniamo. Ma, — e questo mi par chiaro, — se manca il principio o la fine, che soli possono costituire il vero *contesto* voluto da Kant, la differenza è soltanto *relativa*, non assoluta; giacchè nella veglia, appunto per questo difetto, ci ha un certo disordine; e nel sogno, appunto perchè le pagine sono le stesse, non manca un certo ordine.

Eccomi ritornato, non volendo, per la necessità stessa della cosa, al disordine che è ordine e all'ordine che è disordine, cioè all'analisi che è sintesi, e alla sintesi che è analisi, a questo bizzarro gioco del quale in verità non siamo mai usciti fuori se non in apparenza. Che significato ha questo gioco?

Il prof. Tommasi non lo dice precisamente; ma a me pare che l'indovini — e ciò fa molto onore al suo ingegno — quando scrive queste belle parole: « Sotto questo punto di vista » (della malattia, che crea nuove tensioni e forze latenti, e nuovi modi di esplicazione) « il medico è più del naturalista; il suo mondo è più vasto e più ricco; e se questo mondo è anche della miseria umana, in faccia alla scienza ha un interesse supremo. E difatti il fisiologo, che

deve studiare l'organismo col processo dell'analisi, al pari del chimico, che se vuole conoscere un corpo deve studiarlo analiticamente, ricorre all'espediente della malattia per procedere a quest'analisi. Ogni esperienza, che egli faccia, è una malattia che promuove ad arte sull'animale. Ma anche in questo egli rimane al disotto, perchè e' non sa crearne tante, quante le cause morbose ne producono. La clinica adunque, quando si voglia tenerla in quel conto che si deve, vale molti gabinetti di fisiologia sperimentale! » Tutto ciò o non significa nulla, o vuol dire la *necessità* della malattia; necessità non solo per la *scienza*, la quale quanta più materia ha tanto più cresce di ampiezza e di vigore, ma per la *vita* stessa in generale; se non altro, per la semplice ragione che la scienza è la *vera* vita, e ciò che è necessario a quella, è necessario anche a questa. Non credo che sia naturalista o materialista che possa negare questa *verità,* giacchè come naturalista o materialista egli è scienziato. L'animale ammala, ma poco, in paragone dell'uomo, e in un campo molto ristretto e tanto meno quanto più egli vive in *società* con l'uomo. La vera malattia apparisce come un privilegio umano, il quale diventa il nostro comune patrimonio e passando di mano in mano coll'aumentare della civiltà si fa sempre più ricco. È necessario che la vita, questo mistero de' misteri della natura, spieghi tutte le sue potenze, si mostri in tutte le sue forme, ed esponga al chiaro sole gl'innumerevoli mondi che racchiude nel suo grembo infinito. La vita, meramente *sana,* che è solo una parte minima della grande vita, è *monotona,* sempre la stessa, come il pendolo che oscilla. Chi può dire che la malattia non giovi punto nè mai alla sanità, e che questa non consista davvero nella ricostituzione più che nel-

l'immediata esistenza dell'ordine o ritmo suo? E la morte stessa, questa conclusione finale del gioco della vita nell'individuo, non è forse il principio d'una novella vita?

Rettorica! Poesia! dirà il naturalista, il fisiologo, dimentico che e' deve ricorrere, se vuol diventare quel che ha da essere, al *piccolo espediente* della malattia, come la madre natura ricorre anco al grande espediente della morte. Ma senza questa rettorica e questa poesia, cosa sarebbe il clinico? E, tolto il clinico, la scienza della natura non avrebbe la sua conclusione.

Ohimè! Il metafisico con un'arida formola dice: i due contrari, l'ordine e il disordine, la sintesi e l'analisi, in quanto sono lo stesso nel principio e nella sostanza loro, sono entrambi *necessari*; così esige l'esistenza della sostanza. E la grande e concreta esperienza, — tutta la vita della natura e dello spirito, — è la giustificazione insieme e la spiegazione reale di questa formola. Il gioco della vita corporea si riproduce, e riproducendosi sempre più s'idealizza e si fa serio, nella vita psichica, nella intellettiva, nella pratica, nella morale e nella politica. Se il medico ha ben ragione di domandare: cosa sarebbe la sanità così del corpo come dell'anima senza la malattia? — il filosofo ha il diritto di fare oltre quella, quest'altra domanda: cosa sarebbe il vero senza il falso, il diritto senza il torto, il bene senza il male, la giustizia senza il delitto? La sanità, la verità, il diritto, il bene, la giustizia, in tanto sono reali energie, in quanto risolvono e vincono in sè i loro contrari, e senza di loro, sono vuote e astratte forme? Ovvero questi contrari hanno il loro fine in se stessi, e non sono nè denno esser vinti?

Il senso riposto della conclusione del prof. Tom-

masi non mi consola molto. Cos'è la scienza, quest'ultimo e sereno cielo della vita? Analisi, solo analisi pe' naturalisti; e si sa che per essi non ci è altra scienza oltre quella della natura, il cui compimento è la medicina. « Il cultore delle scienze naturali deve procedere per via di analisi, decomponendo quanto è possibile le forze e i fenomeni naturali; il medico, oltre questo dovere comune a tutti i naturalisti, è invitato *dalla stessa malattia ad essere analitico*, perchè, se egli vuole studiarla, deve raccogliere e numerare i prodotti dell'analisi, nei quali appunto consiste la malattia ». L'analisi che fa il clinico « non deve essere da meno dell'analisi naturale », che è la malattia. « Una dottrina », come « l'aprioristica de' tempi passati, che si credeva una meraviglia di genio filosofico », « nata senza processo di analisi in un processo che è esso stesso un processo analitico », « vedete che romanzi » doveva generare! (1). Qui è il vero caso di dire, come dicevano appunto i creatori di romanzi censurati dal prof. Tommasi: soggetto e oggetto s'immedesimano, e questa medesimezza è la verità. La malattia è analisi; e l'analisi ha da essere la scienza. E l'analisi è anch'essa, *e converso,* malattia? Senz'altro, a me pare che sì. Dunque? O ci è, o non ci è una scienza che sia sintesi finale. Se non ci è, il regno o la repubblica della scienza è uno ospedale di pazzi; se ci è, questa scienza che è anche e principalmente sintesi, quale è? I naturalisti attestano che non ci è, che è un romanzo. Dicendo così, non tutti si avvedono che dichiarano incurabile la malattia!

Questa è la conclusione! La scienza è una pazzia. Ed eccomi ritornato alla psicopatia, della quale dirò in un'altra scorsa.

---

(1) Prelezione citata.

II.

Il dinamismo.

Il concetto della malattia somatica, la cui definizione data dal prof. Tommasi io ho discussa nella prima scorsa, è applicabile anche alle psicopatie?

In generale, a me pare che sì. Se malattia vuol dire alterazione, disordine, analisi della sintesi che è la vita sana, la psicopatia o non è nulla, o è alterazione, disordine, analisi anch'essa, Ma *in che* consiste questa alterazione? *che cosa* la costituisce? *che cosa* si altera? *quale* ordine si guasta? *quale* sintesi si scompone? Nelle malattie corporee io dico: questi nervi, questi centri nervosi, questo sistema nervoso (p. es. il sensitivo), questo organo (p. es. il cuore o il polmone), etc. etc., si alterano, ed ecco cangiato ogni cosa: non più *piacevole relazione col mondo esterno,* ma *dolore, anzi dolori trafittivi, pungenti*; non più *respirazione regolare. monotona* ma *breve, accelerata, affannosa.* E dicendo così e additando la parte, l'organo, ecc., soggiungo: vedete questa *alterazione anatomica, o chimica*! Ma nelle psicopatie cosa devo dire? come devo regolarmi? In qual parte, ripeto, accade l'alterazione? Se la psicopatia è malattia dell'anima, si altera essa, l'anima, anatomicamente o chimicamente?

La risposta non è facile, e lo confessa lo stesso prof. Tommasi, dicendo a' suoi giovani: « credetelo pure, è difficile »; anzi non dubita di affermare:

« la patologia delle malattie mentali è una patologia a sè » (1). La qual sentenza non garba punto a' signori dottori De Crecchio e Bonfigli (2): quegli, professore di medicina legale nella nostra Università degli studi; questi, direttore o vice-direttore (non ricordo bene ora) di un manicomio in Toscana; e però ambedue giudici molto competenti. Per ciò stesso, forse, essi vedono minore la difficoltà o non la vedono niente affatto.

E la difficoltà diventa un imbarazzo serio, quando si ode il prof. Tommasi dire: da una parte, « non dovete pensare ciò che recentemente si è detto da certi idealisti tra i quali il Bonucci, il quale pensa che lo spirito possa alterarsi da sè, e ciò *costituerebbe* le psicopatie; nè si può dire, come una volta, che le psicopatie siano « *morbi dinamici* »: e « d'altra parte, si sbaglia similmente se si crede che esse consistono in alterazioni anatomiche o chimiche »; le quali non ci sono neanche (3). Dico così, perchè altro è affermare che queste due specie di alterazioni non ci siano; altro, — e ciò si farà più chiaro appresso, — che esse ci sieno e intanto non *costituiscano* le psicopatie. — Dunque, non idealismo, non dinamismo, non anatomismo (chiedo scusa del vocabolo), non chimismo; cos'altro ci rimane? Nulla, o almeno così pare. E questo nulla, che la mente non può digerire, cioè pensare, è appunto l'imbarazzo.

Il prof. Tommasi non reca alcuna ragione della prima esclusione (idealismo e dinamismo); e i proff. De Crecchio e Bonfigli l'accettano senz'altro, *toto*

---

(1) *Il Morgagni*, a. XIII, p. 445.

(2) *Lo Sperimentale*, giornale critico di medicina e chirurgia, a. XXIV. to. XXIX, Firenze, 1872. [Pel De Crecchio, v. la nota a p. 340. Ed.].

(3) L. c., pagg. 445-8.

corde; anzi il Bonfigli, — dove il prof. Tommasi distingue, almeno implicitamente, perchè dice soltanto *certi idealisti,* — lui li mette e lega tutti in un fascio e li chiama indifferentemente *utopisti* (1). Io non oserei dire che il prof. Tommasi, *distinguendo,* abbia voluto serbarsi, lui naturalista, un posto sicuro tra gl'idealisti legittimi; sebbene, quando si esclude, come fa lui, così l'anatomismo come il chimismo, si possa sempre domandare: che naturalismo o realismo è mai questo? Ma non sarebbe una gran temerità il supporre che il Bonfigli, non distinguendo punto, e vista questa esclusione, abbia inteso di collocare tra gli idealisti e quindi tra gli utopisti lo stesso prof. Tommasi.

E notando questo difetto di ragioni, io non ho voluto farne un rimprovero al prof. Tommasi, la cui lezione è dottrinale, piuttosto che critica; positiva, piuttosto che negativa. E poi, l'idealismo e il dinamismo non sono più; son passati di moda, come si suol dire; basta una parola sola per sbarazzarsene:

> Non ragioniam di lor, ma guarda e passa;

lascia ai morti seppellire i loro morti; e i morti e i becchini insieme siamo noialtri, filosofi, aprioristi; i quali però, morendo e seppellendo, ci accorgiamo di essere, come gl'italiani del Giusti di una volta, più vivi di prima. E questo accorgimento ce lo fa rinascere la stessa lezione del prof. Tommasi, e un po' anche una nota del prof. De Crecchio (2). Questa nota è qui il luogo di discuterla.

Pel prof. De Crecchio il dinamismo non solo è morto, ma quasi quasi si può dire che non sia stato

---

(1) L. c., pag. 157.

(2) *Il Morgagni,* a. XIII, p. 481. [Ed.].

mai vivo. Ora ciò che è morto, per la semplicissima ragione che una volta fu vivo, può forse rivivere dopo un certo tempo; *multa renascentur* ecc., come p. es., il naturalismo, l'atomismo, il materialismo, che videro la luce prima dell'idealismo. Ma ciò che non fu mai nè può esser vivo... è un affar disperato davvero. Come si fa a farlo ricominciare, se non ha cominciato mai? « Colgo questa occasione per dichiararvi » (parla al prof. Tommasi) « che, forse sfortunatamente per me » (e di certo fortunatamente per noi) « io non soltanto sono nell'*assoluta impossibilità* di concepire e d'intendere, in ordine al nostro organismo, i così detti fenomeni dinamici, ma duro fatica a persuadermi come *altri* li possa intendere e concepire ». E pure fra gli *altri* che ciò concepirono e intesero ci furono delle menti, o, se più piace, dei cervelli grandi assai! Kant, p. es., — e sì che era un cervello il suo, — non solo era nell'*assoluta impossibilità* di concepire e intendere i fenomeni dell'*organismo* come nudi fenomeni *meccanici* (fisici o chimici), ma *durava fatica,* gran fatica (giacchè la fatica deve essere maggiore, quanto è più grande l'organo) a *persuadersi* come altri li potesse concepire e intendere soltanto così. La sua era dunque la medesima posizione del prof. De Crecchio, con questa sola differenza, che era una posizione diametralmente opposta. Kant era, diciam così, dinamista. E dico questo, non per decidere tra i due, e preferir l'uno all'altro, ma solo per notare che contro l'impossibilità assoluta, dichiarata dal prof. De Crecchio, ce n'è un'altra assolutamente contraria e almeno di egual valore, e tutte e due insieme fanno, almeno, questo effetto: cioè, si annullano reciprocamente; e il povero lettore rimane come quell'animale che fra due cibi egualmente distanti e moventi non sa-

peva che farsi e di che cibarsi. — Ma quale è la ragione dell'*impossibilità assoluta* del prof. De Crecchio?

« Io sono *convinto* che nel nostro *organismo* corporeo nulla sia e nulla accada fuori delle leggi fisiche e chimiche (che in fondo forse potrebbero anch'essere la stessa cosa) »; (e ciò vuol dire, che le fisiche si riducano alle chimiche, o le chimiche alle fisiche, o che ci siano, diciamo così, delle leggi *terze* più generali o primitive — « in fondo » — alle quali le une e le altre si riducano e delle quali sieno non altro che forme differenti? Badiamo; perchè queste tre cose o ipotesi non sono la stessa cosa); « e sono convinto del pari, che sieno esatte per ciò solo le spiegazioni dei fenomeni *organici* che si facciano con la fisica e con la chimica; e che quelli *non possibili* ad interpretare con le medesime (e son *molti*!) non sieno affatto di natura essenzialmente diversa, ma bensì avvengono per fatti e per leggi del medesimo ordine che noi *ignoriamo* ». E questa *convinzione* del prof. De Crecchio, la quale è la ragione dell'*impossibilità assoluta* di concepire ed intendere detta di sopra, e che oltre a ciò, anzi insieme con ciò, afferma la *non possibilità*, cioè l'*impossibilità* (relativa o assoluta, non importa qui) d'intendere e concepire *universalmente* (giacchè l'universalità è impedita qui, cioè limitata da' *molti*) il contrario di quella stessa impossibilità assoluta dichiarata prima, questa convinzione che ragione ha essa stessa? Mi perdoni il prof. De Crecchio, che io amo e stimo moltissimo; ma *magis amica veritas:* e nell'amore della verità, se è amor verace, si conciliano tutte le stime e tutti gli amori. Il giro, cioè la forma del suo discorso si può esprimere così: 1. È assolutamente impossibile intendere i fenomeni

organici *dinamicamente;* cioè non è possibile intenderli che *fisicamente* o *chimicamente*. 2. Non è possibile, — è impossibile, — intendere *tutti* i fenomeni organici fisicamente o chimicamente. La seconda proposizione non è il contrario, la negazione, della prima, e viceversa? Me ne duole, ma è così; io non ci entro. Il prof. Tommasi chiama analisi *diabolica* la malattia. Non vorrei che qualche naturalista chiamasse diabolica anche la logica. Si può dire: la seconda impossibilità non significa altro che incapacità e incapacità temporanea; ora non si *può,* ma si spera, anzi si è certi che (e da capo, su che si fonda questa certezza?) domani, o quando che sia, si potrà; e l' impossibile diventerà non pure possibile ma reale. Capisco: ma la prima impossibilità, l'assoluta, non ha ella la stessa natura della seconda? Essa non dice altro che uno stato psichico (per essere *esatto,* dovrei dire cerebrale: fisico o chimico) del prof. Crecchio. Egli ora non può, e forse potrà domani; ovvero altri potrà, o ha già da un pezzo concepito e inteso ciò che egli afferma di non poter concepire nè intendere.

Siamo dunque sempre da capo. Quale è la ragione della *convinzione* del prof. De Crecchio? La risposta è sua, non mia: « noi *ignoriamo* »; la ragione è la nostra ignoranza. « Possiamo forse pretendere di essere arrivati al punto di sapere tutto in ordine alla fisica e alla chimica? Bene » (male, dico io); « quel *molto* che a questo proposito non sappiamo è proprio quello, io credo, che ha suggerito il concetto dei fenomeni *dinamici* ». Ma, dunque, non si deve concludere che la spiegazione dinamica, e in generale ogni spiegazione che non sia meramente fisica o chimica, abbia un motivo ragionevole? più ragionevole di quello che suggerisce al prof. De

Crecchio l'impossibilità del dinamismo? Se tra i fenomeni innumerabili e diversi che ci porge l'esperienza, alcuni (molti, moltissimi) possono essere spiegati di questa maniera stessa (e questi, per me, sono i fenomeni, tutti i fenomeni, della vita, in quanto *fenomeni della vita*; e non dico ora gli spirituali, i così detti fenomeni spirituali, p. es. la lingua, la conoscenza, la scienza, il diritto, la morale, la politica, l'arte, la religione, la filosofia, e in generale la storia, il mondo umano, ma almeno il *senso*, anzi l'organismo stesso corporeo); quale è, domando io, la illazione giusta, anzi equa, di tutta questa premessa? Nel peggiore dei casi, la seguente: può darsi che tutto sia fisica e chimica, e niente altro; e può darsi egualmente, che ci sia qualcos'altro, oltre la fisica e la chimica. Ma no; il prof. De Crecchio conchiude all'incontrario. « Ed è *perciò* che non li posso intendere » (i *molti* fenomeni, a cui fu dato il nome di *dinamici*) « che in questo senso: fatti d'ordine *sempre fisico o chimico*, a noi inesplicabili con le nozioni e le leggi fin qui note della fisica e della chimica ». Se tutti i *perciò*, cioè tutte le ragioni, fossero come questo qui, ci sarebbero tante logiche, quanti sono i cervelli umani; e non ci sarebbe modo d'intenderci noi altri esseri ragionevoli.

Ma che cosa autorizza il prof. De Crecchio a dire, — non ostante la *inesplicabilità* e *l'ignoranza* —: *ordine pur sempre fisico* o *chimico?* Perchè *pur sempre?* L'autorizza forse l'*esperienza?* No; perchè è limitata, e ciò che è al di là del suo limite potrebbe autorizzare l'opposto. Forse l'intuizione *a priori?* Ma il prof. De Crecchio, sono certo che non l'ammette, e se ne ride. Di dove, dunque, si origina la *necessità*, giacchè di necessità appunto si tratta qui, della sua convinzione? La mia meraviglia è che egli stesso,

in una dichiarazione finale, la quale conferma e suggella il mio accorgimento d'essere ancor vivo non ostante il vigente naturalismo, limita, e quindi annulla questa necessità; giacchè una necessità limitata non è una necessità di sorta. « Credo inutile riaffermare che io intendo parlare della natura *corporea* ». Ma in questo caso, ci è altro *oltre* e forse *in* questa stessa natura? Se ci è, da capo; addio necessità. — « Non nego nulla fuor di essa nè affermo ». — Ma se l'avete già negato assolutamente questo qualcos'altro! E se non lo negate nè l'affermate, da capo anche: questa differenza o perplessità è necessità? — « Io so che, *se vi sia altro, non ci posso* arrivare, e perciò *smetto ogni tentativo,* persuaso che i confini dell'orbita nella quale posso aggirarmi da medico, sono segnati dalla fisica » (1). — Questa confessione fa molto onore alla sincerità del prof. De Crecchio, ma turba un po' sempre la logica. Io mi immagino che la terra, questo vecchio e muto globo abitato dall'uomo, senta, pensi e parli. M'immagino dunque che dica: io mi aggiro nell'orbita mia, e non so se ci sia altro e non m'incarico di altro. Ma il sole? Cieco chi non lo vede. Il sole del medico è la vita; e la vita non è fisica soltanto.

E basta. Io mi sono dilungato in questa discussione del tema principale, non per difendere e far rivivere il dinamismo, il vitalismo, ecc., ma sopra tutto per due motivi: per recare un esempio del modo di ragionare de' naturalisti, e per dare qualche schiarimento non del tutto inutile al tema stesso. Io so bene che il dinamismo, il vitalismo e simili ipotesi non valgono più, perchè non spiegano i fenomeni della vita; ma non li spiega meglio l'ipotesi

(1) L. c., pag. 841.

opposta, professata dal prof. De Crecchio e da altri fisici, naturalisti e medici, chiusi nelle loro orbite. Il bisogno o motivo che ha suggerito il dinamismo e il vitalismo, ci è ancora e sussiste come prima, anzi più di prima: e questo motivo è l'insufficienza delle spiegazioni meramente fisiche. E se le spiegazioni date da quelle ipotesi sono anch'esse insufficienti, e poniamo anche più, ciò non vuol dire che sia inconsistente anche il motivo. Appunto perchè i fisici, con tutti i progressi che ha fatto in questi ultimi tempi la cognizione della natura, non han concluso niente di solido su questo argomento qui, quel motivo ha tanto maggior vigore. È nota una spiritosa obbiezione fatta da un chimico e ripetuta con grandi applausi da molti fisiologi contro il vitalismo: « Se la forza vitale fa tutto nell'organismo (respirazione, circolazione del sangue, ecc.) bisogna dire egualmente che quando vediamo il movimento di un esercito in battaglia, tutto ciò sia fatto da una *vis pugnatrix*. Questa fa schierare e azzuffare i battaglioni. spinge i cavalli, spara gli archibugi e i cannoni, mena i colpi di sciabola, e spezza e taglia e sbaraglia e ammazza ». Il prof. De Crecchio ride, ed ha ragione. Ma, e qui non ci è da ridere, si può mettere in dubbio che nella battaglia si vede una quantità di fenomeni diretti a un dato scopo e perciò appartenenti a un tutto? Ci è il volere del generalissimo, e, subordinati a questo, l'uno dopo l'altro, il volere dei luogotenenti generali, quello dei maggiori generali, de' colonnelli, e via via, sino all'ultimo fantaccino: e tutti questi voleri fanno, più o meno, un volere solo. Cos'è quest'*uno* volere che consta non di meno di tanti voleri? Non è la *vis pugnatrix*, d'accordo. Ma che diremmo di un fisiologo, il quale volendo spiegare le ultime battaglie dell'esercito te-

desco, mettesse in luogo della *vis pugnatrix* i complessi estrinsechi di processi fisici? Capisco che dal volere di un individuo, di un generale, all'atto della semplice vita, ci corre. Ma, considerata la cosa da un altro lato, dal suo vero lato, l'organismo vivo (dico vivo, non morto) è un *individuum* in un senso più proprio che non una battaglia. Il calore, la circolazione, la respirazione non ubbidiscono consapevolmente e quindi arbitrariamente, liberamente, a un volere o consiglio direttivo conscio di sè; non sanno punto ciò che fanno, e fanno ciecamente e necessariamente. Ma pur fanno secondo un certo disegno o fine o sia che sia, e non a caso e per caso. Qui è l'imbarazzo. Non è conscio volere; non è forza vitale; cos'è? La negazione della forza vitale non ci toglie dall'imbarazzo. E basta davvero.

Ritorno al tema. L'idealismo e il dinamismo sono caduti, e perciò il prof. Tommasi nella spiegazione delle psicopatie gli esclude, senza nemmeno una parola che giustifichi questa esclusione. Quanto alla fisica (anatomismo e chimismo) la faccenda è ben diversa. La fisica ora è come una regina, che *regna e governa*, assolutamente e felicemente; e prima, non dico di negarla, ma di limitarla in qualche modo, si ha l'obbligo di guardarla in viso con tutti i riguardi e di fare i conti con essa, con la Maestà sua, con la sua corte e i suoi difensori. Uno di questi, tra i più valorosi e gagliardi, è il prof. De Crecchio; il quale, se devo dir tutto in una parola sola, accusa il prof. Tommasi di *perduellione*; nientemeno, o ci manca poco (1). Io non posso farmi giudice

(1) Anche al MOLESCHOTT (*S. Tommasi e la riforma della medicina in Italia*, nella *N. Antologia* del 16 ottobre 1890) questa teoria della psicopatie, questo sostenere che " la patologia delle malattie mentali l'è

tra i due professori, non posso dire nè anche, come si suole in simili casi: giudichi altri più competente di me, perchè io non sono competente affatto. Io mi limiterò soltanto a notare, con la maggior brevità possibile, le loro ragioni: quelle, s'intende, che potrò comprendere o mi parrà di aver compreso; ma poi giacchè le psicopatie non sono fenomeni meramente fisici, ma *essenzialmente* psichici, sebbene non astrattamente od unicamente psichici, anzi spirituali; e quindi l'anima, anzi lo spirito, ci entra un po' la sua parte, dirò l'opinione mia anch'io; e potrà darsi che questa sia una parola di pace tra i due avversari, e che questi abbiano tutti e due ragione, e tutti e due torto: ragione il prof. De Crecchio quando nega l'esclusione fatta dal prof. Tommasi dell'anatomismo e del chimismo; ragione il prof. Tommasi quando considera come essenziale e costitutiva l'alterazione psichica, anzi spirituale; torto il prof. De Crecchio quando non ammette questa, torto il prof. Tommasi quando non vede altro che questa. La cagione dell'equivoco o dell'imbroglio qui è la Fisica, la Regina; e forse si vedrà ch'ella non è tale, ma semplicemente una principessa del sangue, la prima; e che la regina vera siede più su, assai più in alto, in un luogo a cui molti mirano, dirò con Bruno, ma pochi veggono; e che il prof. Tommasi ha visto, ma non molto chiaramente.

Il programma è ampio, e mancandomi ora lo spazio, lo svolgerò in un'altra scorsa.

---

una patologia che non a far nulla con quella delle malattie corporee „ parve una “ dissonanza „ nel naturalismo darviniano del Tommasi. Sul darvinismo di questo vedi, per altro, S. Maturi, *Uno sguardo generale alle forme fondamentali della vita*, Napoli, 1888, p. 144. [Ed.].

III.

Il concetto dell'organismo e l'organismo dello spirito.

Io vedo bene di meritare, al rovescio, il biasimo oraziano: *amphora coepit instiiui: currente rota, cur urceus exit?* Ho principiato con delle scorse, e termino con degli articoli. Ma ciò che più temo nel caso mio, è che l'anfora valga meno dell'orciuolo. In gran parte la colpa è mia, ma un po' anche, se così posso dire, della materia, la quale ha in sè tanti lati e ti suscita nella mente tante e tali quistioni, che quando meno te l'aspetti ti cresce fra mano e non hai cuore di accorciarla o di piantarla lì. Sia come si sia, ora la cosa è fatta: l'anfora o l'orciuolo *exiit;* e non ci è più rimedio.

1. Il prof. Tommasi esclude, nel *processo* delle psicopatie, le alterazioni anatomiche e chimiche. Per quali *ragioni*, e in che *senso?* A me pare, che queste due considerazioni, quantunque siano inseparabili e s'illustrino a vicenda, non abbiano nella presente controversia la stessa importanza, e la seconda sia maggiore della prima; e che il prof. De Crecchio, il quale con tanta copia di argomenti si è impiegato

in questa, abbia poco atteso o punto inteso quella. Appunto perchè l'esclusione è meravigliosa e chi l'ha fatta è il prof. Tommasi, conveniva domandare: è assoluta? ovvero non vuol dir altro, se non che: quelle alterazioni sono escluse, in quanto non sono costitutive; in quanto — uso una frase scolastica, ma molto precisa, che ho letto anche nel Campanella — non sono di quelle, *unde ens essentiatur*? Ed è chiaro che il prof. Tommasi, discorrendo a' suoi discepoli e da pari suo delle psicopatie in genere, intendeva far loro comprendere — mi perdonino i naturalisti — l'*essenza*, non l'*apparenza*. *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.*

Il prof. De Crecchio riduce a tre le ragioni del prof. Tommasi, e le va confutando una per una. Ignorante come sono della materia, e temendo di sbagliare nell'esporre il pensiero del prof. Tommasi, mi servo di questa riduzione del suo avversario; la quale è fatta così: « Escludete le alterazioni anatomiche *basandovi* » (la base è ciò che io chiamo ragione) « 1.° sul fatto che esse non sempre sien reperibili in casi non dubbi di mentali alienazioni; 2.° che vi siano parecchie malattie cerebrali a definite alterazioni anatomiche, che, ciò non ostante, non inducono follìa; 3.° che quando pure si riscontrino siffatte alterazioni, non sono che postume alla follìa stessa (1) ». La riduzione è precisa, e a me pare che, confrontando il testo, non ci sia nulla a ridire; il testo, anzi, ci guadagni in chiarezza ed esattezza. Senonchè (è una mia impressione; la dico, ma non me ne tengo), a me pare anche che il processo logico, se posso così esprimermi, del pensiero del prof. Tommasi, non sia reso colla stessa efficacia, cioè che il

(1) *Lettera (prima) del prof.* DE CRECCHIO *al prof. Tommasi*, pag. 842.

filo del discorso sia un po' imbrogliato, o che è lo stesso qui, spezzato; e questo processo o filo è quello che a me importa ora innanzi tutto,. e, in questo senso, davvero me ne tengo. Il prof. Tommasi dice: « Esaminate con i più perfetti mezzi che possiede la scienza il cervello di un pazzo, e se questo sia stato maniaco, o monomaniaco, non troverete nessuna alterazione anatomica. *Evidentemente,* se alterazioni ci sono, le son postume, e non per loro stesse *generatrici* della forma morbosa. Gl' ispessimenti della meningi, le aderenze, gli opacamenti della pia madre, le iperemie e *tutte le lesioni possibili,* non sono esse quelle che *generano* le forme psicopatiche, perchè spesso si trovano nel cadavere senza che ci sia stato un sol fatto di alienazione mentale, e molte alienazioni mentali si trovano senza nessuna di queste lesioni! Dunque non abbiamo nessun diritto di ammettere che la *malattia anatomica abbia prodotta la psicopatia* » (1). Ora il filo a me sembra questo:

Abbiamo un fatto *A*, di gran rilievo: in *alcune specie* o forme di psicopatia (mania o monomania) non si vede nessuna alterazione anatomica. Cosa si può indurre o dedurre da questo fatto? Una delle due: o che le alterazioni non sussistano e perciò non si vedano; o che sussistano e nondimeno siano o relativamente (cioè rispetto ai mezzi che finora possiede la scienza) o assolutamente, di loro natura, invisibili. Quale delle due induzioni o deduzioni è da preferire? Senz'altro, cioè stando al nudo fatto allegato e se non ci è altro fatto che questo, nessuna: da tale premessa non si può concludere nè nell'uno nè nell'altro modo, in alcuna maniera; l'u-

---

(1) *Lezione*, pag. 445-46.

nica conclusione è questa, che sono possibili tutte e due le conclusioni, cioè niuna effettiva e reale conclusione. Ma ci è un altro fatto *B*, non meno importante del primo: in alcuni altri, non so se debba dire casi o forme di psicopatia, le alterazioni ci sono e si vedono. Prendendo, cioè pensando insieme questi due fatti *A* e *B*, quale conclusione si può fare? Rigorosa, da capo, nessuna; e la meno illegittima è questa: se in alcuni casi e forme ci è l'alterazione, *ci è* di sicuro anche nelle due prime forme; e se in queste non si vede, non è il caso di dire che non sussista, ma che non si vede perchè non si può, o finora o per se stessa, di sua natura, vedere. Il prof. Tommasi non fa alcuna conclusione. Invece interpreta il fatto *B* così: l'alterazione è postuma, e non per se stessa generatrice della forma morbosa. *Evidentemente,* dice il prof. Tommasi. Per me è evidente, che questa sua interpretazione è una conchiusione all'incontrario, cioè contro il fatto; giacchè asserire così che l'alterazione sia postuma, è dire che non ci è; ci è *dopo*, ma non quando, cioè nell'*atto* che si produce la forma. L'evidenza è tal luce o ragione che non ha bisogno di altra luce o ragione; è luce e ragione a se stessa e ad altro. E pure io domando: quale è la ragione, il perchè, di questa evidenza del prof. Tommasi? Io fo la domanda, pel semplice motivo che ei fa la risposta; il che vuol dire che la evidenza è ancora di là da venire. La risposta è una conclusione immediata o implicita di due fatti, messi insieme; i quali sono lo stesso primo (*A*), e un terzo aggiunto (*C*): molte alterazioni mentali si trovano senza alcuna alterazione anatomica (*A*), e parecchie alterazioni anatomiche si trovano senza alcuna alterazione mentale (*C*). Questo esserci e non esserci dell'alterazione psichica nella sussi-

stenza della alterazione anatomica, e viceversa dell'alterazione anatomica nella sussistenza dell'alterazione psichica (dato, e non concesso che, quanto all'alterazione anatomica, l'essere invisibile e il non esserci siano la stessa cosa), questa indifferenza è ciò che fa dire e concludere al prof. Tommasi: dunque non abbiamo alcun *diritto* di ammettere che la malattia anatomica abbia prodotta la psicopatia. Questa conclusione è forse giusta, ma a un patto, cioè che nel fatto *A* l'alterazione anatomica non solo non si veda, ma non sussista. Ora, finchè questa *non sussistenza* non sia provata (e finora non solo i fatti non favoriscono questa prova, ma il concetto stesso, come si vedrà appresso, che si può avere dell'organismo animale e anco spirituale, avvalora la prova contraria), si può concludere egualmente all'opposto: dunque, noi non abbiamo alcun *diritto* di escludere la malattia anatomica come causa della psicopatia. Sono due conclusioni negative, egualmente possibili; e perciò la vera e sola effettiva conclusione è, da capo, che non si può concluder nulla.

Ciò che rimane dunque in tutto questo discorso è la *opinione* del prof. Tommasi (che non ci sia alterazione anatomica), la quale, presupposta prima e non provata poi, anzi supposta nella prova stessa, — giacchè i fatti allegati *A*, *B*, *C*, se, presi insieme o uno per uno, non la escludono, nè meno l'includono, — non ha altro valore che quello di una mera opinione.

Triste condizione di chi si attiene soltanto a' fatti! Di certo i fatti attestano e provano molte cose; ma ce ne sono altre, che i fatti, i nudi fatti, quelli che si chiamano di preferenza tali e si glorificano come contrapposti alle idee, non *provano* nè possono provare; e una di queste è per l'appunto la relazione

tra la forma psicopatica e l'anatomia (e in generale tra l'anima e il corpo). In questa anche i fatti valgono, ma non bastano, e le idee sole conchiudono. Ora l'opinione del prof. Tommasi (questo è quello che voglio dire) è fin qui — non oso dir sempre — un'opinione, non ancora un'idea. E quale è l'idea che conchiude e sola può conchiudere nel caso nostro? Quella dell'*organismo*. Questa idea, il prof. Tommasi l'ha; in verità, più o meno chiaramente o confusamente; ma l'ha, e se ne vale, spesso con molto magistero: ma al prof. De Crecchio manca, ecco tutto. Almeno così pare a me. E quando ho detto *trista condizione*, ho voluto fare allusione a lui, più che al prof. Tommasi. Se il prof. Tommasi non avesse fatto altro nella sua lezione che scrivere e poi svolgere e parafrasare quella pagina che io ho discusso (e non senza motivo come si vede ora), l'esclamazione sarebbe applicabile anche a lui. Ora il prof. De Crecchio non ha considerato davvero che quella pagina e ha creduto che tutto principiasse e finisse lì, e che le quistioni contenute in essa fossero le più importanti; e ci si è ficcato e dilungato dentro, e della vera quistione si è occupato poco o nulla; e perciò gli è accaduto ciò che si potrebbe far valere a ragione come un rimprovero contro il prof. Tommasi, se costui non avesse scritto altro che quella pagina d'introduzione; cioè, come ho detto, ha cominciato e finito dove il prof. Tommasi ha soltanto cominciato; e perciò anche, — come si potrebbe dire al prof. Tommasi (e l'ho detto, ma fatta astrazione da tutto il resto che ci è ed è la cosa principale): « voi non avete conchiuso », — così si può e si deve dire al prof. De Crecchio: « e voi neanche », senza fare astrazione da niente, di principale. Lo stesso prof. Tommasi nella sua *Lettera di ri-*

sposta, gli ha rimproverato questa diminuzione del tema: voi avete rimpiccolita la quistione, gli dice; e mi venite innanzi con delle dottrine che da parecchi anni io ho insegnato a' miei discepoli (1). E io credo non abbia torto. Il prof. De Crecchio non vede bene dove Nocco giace. E Nocco qui è l'organismo.

Prima di entrare in questa considerazione, cioè nel *cuore,* dirò così, della lezione del prof. Tommasi ricerchiamo anche il filo del discorso con cui il prof. De Crecchio intende confutarlo. Si avrà la prova di quello che ho asserito, cioè che non conchiude nè anche lui.

Contro la conclusione tirata del fatto *A*, il prof. De Crecchio osserva che: « tra il *non essere sempre dimostrabile* la forma anatomica e il suo *non essere affatto* esiste una gran differenza ». E sta bene; questo a un di presso l'ho detto anch'io più su, che non ne so niente di anatomia, e può dirlo chiunque, anche chi ne sappia meno di me, p. es. un analfabeta. È dunque *possibile* che la forma ci sia. Ma, *ci è,* quando non apparisce? *A posse ad esse non valet,* etc. E questa è una osservazione tanto peregrina quanto la prima. Ci ha da essere? Qui la cosa comincia a farsi seria, e l'analfabeta non ha più voce in capitolo. E mettendo anche da parte queste due dimande, è facile vedere che la stessa quistione della possibilità non è tanto agevole a risolvere, giacchè qui non si tratta di possibilità astratta, puramente logica, ma di possibilità, direi, concreta, reale, cioè di quella che non contradice, anzi concorda con certi fatti o realtà o anco idee, già provate e assodate, di cui non ci è ragione alcuna di dubitare. Mi spiego meglio, brevemente. La

(1) *Lettera*, pag. 51.

forma anatomica concorda con la psicopatica? Se in alcune forme psicopatiche ci è, si può rispondere, dunque concorda. Ma concorda come causa? Questa è la quistione; e il prof. Tommasi dirà: anche quando ci è, concorda solo come effetto, e non già come causa; figuratevi quando non ci è, o meglio, non si vede, e perciò può darsi che non ci sia! E il prof. De Crecchio, all'opposto, dirà che concorda anche come causa. Tutti e due, ciascuno dal canto suo, devono avere buono in mano, una ragione propria, un punto fermo, qualcosa di assodato in somma, col quale, misurando e giudicando la forma anatomica, il prof. Tommasi dice: non è possibile, e il prof. De Crecchio: è possibile. Cos'è questo qualcosa di assodato, diverso per ciascuno di loro? Non può essere che il concetto, da capo, dell'organismo, esplicito o implicito, non importa ora. — Dunque, senza questo concetto, finora nessuna conclusione.

A me pare che il prof. De Crecchio senta egli stesso il bisogno di provare la sua *possibilità,* non l'astratta, ripeto, ma la concreta, quella della forma anatomica come causa della psicopatica. Devo rendergli questa giustizia. L'astratta non ha bisogno di prova; giacchè, in astratto, ciò che non si vede, può esserci e non esserci. Mancando la spiegazione *diretta*, egli vuol ricorrere, non all'*ipotesi* (come crede che faccia il prof. Tommasi), ma all'*analogia*. Vediamo dunque cosa dice e cosa conchiude l'analogia.

Ecco, dice a un di presso il prof. De Crecchio, un organo si ammala, e noi vediamo quest'alterazione, p. es. la degenerazione grassa. Ma è proprio *quando* noi la vediamo, che essa è cominciata? Il punto del tempo in cui essa *comincia,* coincide con quello in cui noi *cominciamo* a vederla? No, anche quando noi la vediamo *incipientissima*, questo inizio

da noi *veduto* non è il *reale* inizio; è il caso di un discorso in cui l'esordio è stato recitato da un'ora, e chi entra nella sala alla fine, credendo che allora sia cominciato rimane con un palmo di naso, e il bidello gli ride in faccia e dice: entrato per uscire. — Come va questa differenza? Noi diciamo alterazione, quando vediamo una *nova* forma: diciamo cangiamento, quando non vediamo più il primo stato, ma quello solo che ha preso il suo luogo; il primo non sussiste che nella nostra memoria (e forse anche nella memoria, se posso dire così, del secondo stato). Se tra il primo e il secondo non ci fosse altro di mezzo, noi potremmo dire (forse, relativamente): il secondo è l'esordio dell'alterazione. Ma chi può assicurare che di mezzo non ci sia niente? Il cangiamento, — il *passo* dal primo al secondo, — *deve* farsi per gradi, anzi per lento *succedere* di alcune *forme elementarissime* ad alcune altre. Noi non vediamo tutto *ciò* (che cosa? le forme elementarissime, ovvero il passo? Ovvero, le forme e il passo sono tutt'uno?); anzi nessun microscopio ci *può* arrivare; e perciò diciamo (è una illusione o mancanza di riflessione), che l'alterazione comincia allora allora, quando vediamo il nuovo stato; e invece è cominciata da un pezzo. Ma ciò non di meno quale *osservatore vorrà* e *potrà* negare, che perchè ei non lo vede (cioè, non l'*osserva*), non sia difatti così? (1).

Ahi! ci sono dunque delle cose, che non si vedono, che sono anzi invisibili non solo ad occhio nudo, ma anche con qualunque possibile microscopio, assolutamente invisibili (a meno che non ci soccorra il microscopio di Dio, il quale, secondo gli Scolastici, *et singularia noscit*), e che intanto chi fa

(1) Cfr. l. c., pag. 842-843.

professione di *osservatore* e di non credere se non a quello che osserva, *non può* non ammettere, *deve* ammettere, *deve volere* ammettere? E perchè? per qual ragione? Batto le mani al prof. De Crecchio: qui ci lasciamo dietro le spalle la luce de' fatti ed entriamo a capo fitto e a tastone nell'antro nebuloso della metafisica e ci si fa incontro in sulla soglia stessa lo spettro dell'*organismo* e di tanti altri enti aridi, scarni, foschi

meravigliosi ad ogni cor sicuro.

Ma rassicuriamoci davvero: il prof. De Crecchio è come chi cammina sull'orlo di un abisso e non se ne accorge. Beato lui! giacchè l'abisso non è fisico, ma metafisico. L'antro in cui egli minaccia o promette di entrare, è la sede delle grandi quistioni del cangiamento, del moto, dello sviluppo, del divenire, e cose simili, che in fondo in fondo sono una medesima quistione, p. es. la divisibilità indefinita del tempo e dello spazio.

Hic vasto rex Aeolus antro
Luctantes ventos tempestatesque sonoras
Imperio premit ac vinclis et carcere frenat.
Illi indignantes magno cum murmure montis
Circum claustra fremunt....
. . . . . Cavum conversa cuspide montem
Impulit in latus; ac venti, velut agmine facto,
Qua data porta, ruunt et terras turbine perflant.
Incubuere mari, totumque a sedibus imis
Una Eurusque Notusque ruunt creberque procellis
Africus et vastos volvunt ad litora fluctus.
Insequitur clamorque virum stridorque rudentum,
Eripiunt subito nubes coelumque diemque
Teucrorum ex oculis: ponto nox incubat atra.

(*Aeneid.* I, 52-56; 81-89).

Dividendo sempre, cioè mettendo tra uno stato e un altro, un altro di mezzo, *quando* si arriva, e *a che* si arriva? All'*indefinitamente* piccolo, risponde

il prof. De Crecchio. Chi può dire con convinzione e con coscienza, domanda egli, che ciò che noi diciamo convenzionalmente ed attualmente elementare sia davvero ed *assolutamente* tale? Che ciò che crediamo semplice sia semplice? Quanti semplici si sono scoperti composti! Nel contemplare lo *spazio* ove sono le forme, è *assolutamente impossibile* sfuggire alla *considerazione* e valutazione dell'indefinitamente grande, come dell'*indefinitamente piccolo* (1). Molto bene. Ma la *considerazione* è *osservazione*? No. E l'indefinitamente piccolo ha la stessa natura, la stessa forma — non so come dire — di ciò che non vedevàmo prima e vediamo ora o che non vediamo ora e vedremo poi, quando che sia, cioè quando avremo meglio *acuito il nostro modo di vedere le forme nello spazio*? Una volta, p. es., il sangue pareva *un liquido non contenente elementi anatomici,* ed ora, se non è *propriamente un tessuto,* ci manca poco (2). Se dunque si risponde che sì, è sempre possibile una nuova divisione; e all'indefinitamente piccolo non ci si arriva mai, e per ciò stesso, — procedendo in senso inverso, — non si ha mai il principio. Questa impossibilità è una conseguenza del concetto dell'indefinito, che ha la stessa natura del finito, che è lo stesso finito moltiplicato o diviso senza mai posa. Se invece l'indefinitamente piccolo non ha la stessa natura, cos'è? Che altro può essere se non l'infinito, l'*infinitamente* piccolo? Un non so che di non spaziale, di non temporale, di non divisibile e dissolubile in alcuna guisa, e che nondimeno è principio di tutto quello che ci si mostra o ci si può mostrare come spaziale, temporale, divisibile, dissolubile? In altri

---

(1) L. c., pag. 483.
(2) Ibid.

termini, l' *infinitamente* piccolo di una forma anatomica, di un tessuto, è forma anatomica esso stesso, o tessuto? Qui giace, da capo, Nocco.

Torniamo a più spirabil aere, cioè all'analogia. Il prof. De Crecchio, dunque, ragiona così: se noi, vedendo delle forme *anatomiche,* siano normali, siano patologiche, diciamo che del pari *anatomici* sono il loro *esordio* e il loro *processo*, sebbene non visti e non visibili (p. es. il caso più disperato, quello de' centri nervosi: « Chi mai conosce la loro intestina nutrizione? Eppure questa vi è; e non vi può essere certamente in niuna altra guisa che non sia l'anatomica »): « non vi pare che sia irrecusabile l'ammettere che », « quando le facoltà mentali, *come funzione cerebrale,* si presentano alterate », « siffatta funzionalità sia alterata solo e in conseguenza di una precedente o contemporanea alterazione dell'organo » (del cervello)? — E così si prendono più colombi ad una fava; la fava è l'analogia, e i colombi sono non la *possibilità* sola, ma la *realtà,* anzi la *necessità* della alterazione anatomica nelle *psicopatie. È irrecusabile,* dice il prof. De Crecchio.

Il salto è evidente, e si può dire l'indefinitamente grande di tutti i salti possibili. La base dell'analogia è questa: se la forma visibile è anatomica, sono anatomici l'esordio e il processo. Ora è forma anatomica l'alterazione psichica? Il prof. De Crecchio dovea provare, mediante l'analogia, che l'alterazione anatomica è *la causa,* e la psichica è l'effetto (e, *per conseguenza,* sebbene, come effetto, distinta dalla causa, anatomica anch'essa: quantunque ci sarebbe anco da ridire su questa conseguenza); e invece presuppone che la psichica sia anatomica, e così prova che anatomica sia la sua causa. Ma, se in alcune forme di pazzia (monomania e mania) non si vede nè anche

l'alterazione anatomica nel cervello, e questo era il punto qui della controversia tra i professori Tommasi e De Crecchio; se per asserire che l'alterazione psichica sia identicamente la stessa alterazione anatomica, niuna vista, per quanto acuta sia, basta, perchè la psiche e gli atti o *funzioni* sue *non* si vedono nè sono visibili in nessun caso: se dunque non si *vede* nulla, che argomento è mai questo del prof. De Crecchio? Prima, nell'esempio della degenerazione grassa e de' centri nervosi, procedeva da ciò che si vede a ciò che non si vede; metafisicava un po', ma argomentava. Ora, invece, procede dall'invisibile all'invisibile; e si aggira nel vuoto, e quindi non argomenta più, e non conchiude in alcuna maniera.

In verità, il prof. De Crecchio considera come una cosa medesima l'alterazione anatomica e la psichica, il cervello e l'anima, la funzione cerebrale e la psichica; riduce i secondi *termini* a' *primi*, senza distinzione alcuna. Ora questa riduzione non è un fatto che si veda; è un'ipotesi, un sistema, una metafisica: è il materialismo. L'unica distinzione che ei fa è quella che non si può non fare. Distinzione prima: materia e forza, che nondimeno sono una e medesima cosa. Distinzione seconda: organo e funzione, idem. L'organo *ammala*, la funzione *si altera*; e la relazione tra malattia e alterazione è questa: se ammala l'organo, *può* alterarsi la funzione, ma non si altera issofatto e necessariamente; ma se la funzione si altera, è segno che l'organo è malato. Ora la malattia è sempre anatomica. Dunque l'alterazione di funzione presuppone l'alterazione anatomica. E dunque l'alterazione psichica, in quanto alterata funzione del cervello, presuppone l'alterazione anatomica. *Quod erat demonstrandum*. Quindi la conseguenza:

sarebbe opportuno ripudiare questa *locuzione inesatta* di *malattie mentali,* giacchè *contiene un concetto inesatto.* Noi non diciamo: la circolazione, la respirazione, *ammala;* ma sì il cuore, i vasi, il polmone (1). « Ciò che sarebbe un paradosso per tutte le parti dell'organismo, val dire che le funzioni *ammalassero,* sarà forse una verità soltanto pel cervello e pel midollo spinale? (2) ».

La cosa è molto semplice, come si vede; chiara, evidente, ma tanto più superficiale. Si può dire, — l'hanno detto i filosofi più idealisti, come asserisce il prof. De Crecchio, — che il cervello sia proprio l'*organo delle facoltà mentali,* nel senso che egli lo dice? Cioè che il cervello *pensi* nella stessa guisa che il polmone respira e il cuore e i vasi fanno la circolazione, e i reni separano l'urina? Quelli, che il prof. De Crecchio chiama idealisti, dicono: l'anima (cioè il soggetto umano — anima e corpo — in quanto anima) pensa e non dicono l'anima respira, fa la circolazione, separa. E poi, quale cervello? Quello che pel prof. De Crecchio non è altro che un oggetto fisico e anatomico e chimico anche, e anche fisiologico, ma senza quella φύσις propria, veramente organica, che lo fa — dato e non concesso — pensante? Il cervello morto, insomma? Lo stesso prof. De Crecchio accenna alla differenza *grandissima* tra la *vita* vera, reale e l'anatomia; e gli pare *eminentemente logico,* che essa *sfugga a' nostri mezzi di osservazione e alla nostra maniera d' indagine* (3).

Da capo dunque, cos'è la vita? cos'è l'organismo? Siete voi certo che non sia altro che fisica e chi-

---

(1) L. c., pag. 837.
(2) L. c., pag. 844.
(3) L. c., pag. 840.

mica? Dite: è un'*altra* fisica e chimica (1). Bene; ma chi vi assicura che quest'*altra* fisica e chimica non sia *più* che fisica e chimica? Bruno parlava d'una *geometria della natura*, più profonda e più ricca anche di quella de' geometri. E in verità, la meccanica p. es. e la dinamica de' corpi celesti è soltanto geometria? Siete voi certo che la funzione, la quale per voi non è altro che l'effetto dell'organo, non faccia, a sua volta, essa sola possibile l'organo? E che, se il pensiero è l'effetto del cervello, il cervello non sia in un altro e più alto significato, l'effetto del pensiero? E quanto al solito paragone cogli *altri* organi, poco più poco meno il polmone respira ora come ha respirato sempre, e il cuore, i vasi e i reni fanno la circolazione e la secrezione come l'han fatta sempre. Si può dire che il cervello pensi ora, come ha pensato sempre? Sì e no. Sì, nel senso più basso, immediato, elementare del pensiero, nel senso che voi dite che il pensiero sia una funzione del cervello; no, nel vero senso. Nell'individuo la respirazione e la circolazione e la secrezione (parlo del *ritmo* loro) non progredisce, non si sviluppa; il pensiero al contrario *crescit et concrescit* (ἐπίδοσις ἐφ' ἑαυτό), si organizza, direbbe il prof. Tommasi. E ne' popoli e nel genere umano, il pensiero (che secondo il prof. De Crecchio è una funzione *propria* del cervello, come, nè più e nè meno, le altre funzioni sono proprie degli altri organi), là dove queste ripetono sempre la stessa canzone, immutabile e monotona come il moto del pendolo e il corso de' pianeti intorno al sole (2) (e ciò si chiama

(1) L. c.

(2) TOMMASI, *Prelezione*, del 1871, pag. 7 (*Il Rinnovamento*, etc., pag. 267).

la vita sana in senso *eminente*), egli, il pensiero, quasi il divino pulcino che rompe e getta via il guscio, che l'ha nascoso e rinchiuso, si fa esso un mondo, il *suo* mondo, quello che voi ed io e tutti, anche naturalisti, diciamo mondo umano, — la *storia*, direbbe il prof. Tommasi da capo, — nel quale nasciamo e siamo e ci moviamo e viviamo, mondo non meno largo e grande e ricco e bello e meraviglioso dell'altro che chiamate naturale, cioè.... del guscio. Non vi allarmate, è una tirata o sfogo poetico che fo; e so ben io, e in ciò sono d'accordo perfettamente con voi e contro Platone, che il cervello non è il semplice guscio del pensiero. E questo mondo, — mi perdoni il prof. Tommasi se lo cito per la terza volta, — è ciò che egli chiama l'*organismo superiore dello spirito*. E, guardando ora alle altre funzioni, alla circolazione, alla respirazione, alla secrezione, si organizzano esse *così*? Mi limito a domandare: si organizzano? Perchè questa differenza? Dico di più: perchè le funzioni psichiche dell'animale, che pure si organizzano in *qualche* modo, non si organizzano in *questo* modo? E da capo un'altra volta: che cosa è organismo? Che fisica e chimica è quella, — in quale laboratorio s'apprende, — che dà per effetto i Vedi, la Bibbia, Omero, Platone, Aristotile e tutti gli altri mondi che formano il sistema solare del pensiero? di questa secrezione del cervello?

Dunque, — è tempo oramai di conchiudere, — quanto al fatto *A* il prof. De Crecchio non conclude; o se conclusione ci è, ci è per una nozione supposta, molto limitata del resto e punto vera, dell'organismo.

Contro l'interpretazione del fatto *B* data dal prof. Tommasi, cioè che l'alterazione anatomica, quando ci è, sia postuma, e contro la conferma di questa

opinione, dedotta dal fatto *C*, cioè che ci sono delle alterazioni anatomiche senza follia, gli argomenti del prof. De Crecchio, — almeno così pare a me, — nè anche conchiudono. Egli distingue due specie o, non so se io dica meglio, due stati o modi di alterazione anatomica: quelli che producono follia e quelli che non la producono; anzi, — giacchè, secondo lui, la follia è semplice alterazione di funzione, — distingue, quasi in generale, o almeno oltre il caso del cervello, gli stati che producono alterazione di funzione da quelli che non producono alterazione di funzione (p. es. l'ulcera cronica dello stomaco, i tubercoli pulmonari (1). E qui può cadere, credo, a proposito anche l'esempio del dente, che si trova in *condizione di gravissima alterazione anatomica* e pure *séguita a funzionare bene*) (2).

E, quanto al cervello, la ragione di tale differenza è questa: bisogna distinguere nelle alterazioni anatomiche la *qualità e natura del processo*, e la *estensione*; le alterazioni *le più gravi*, ma *limitate, possono decorrere senza disturbo delle facoltà mentali*, e invece *lievissime condizioni* iperemiche, semplici disquilibrii idraulici transitorii, p. es. un rammollimento di circolo (ubbriachezza) bastano a cagionare tal fiata disordini gravissimi, solo perchè sono *estesi* (3). E sta bene. Ma 1.°, io domando, da capo: la funzione, l'ordine, il ritmo, che si altera (quindi la pazzia), è funzione *immediata* del cervello, come la respirazione del polmone, etc.? Il prof. Tommasi dice, e dice benissimo: no, è organismo complicatissimo, che si forma a poco a poco *(crescit et concrescit)*,

(1) L. c., pag. 845.
(2) L. c., pag. 844.
(3) Pag. 846.

e la cui *distanza dall'organismo corporeo*, cioè dalla funzione immediata (giacchè non ci è organismo corporeo, senza che il cervello non *funzioni*, cioè non *senta* almeno), è pari a quella dell'organismo corporeo dalla *cellula proligera da cui si è svolto* (1). Quindi dico io, l'alterazione anatomica non può essere causa immediata, prossima, *costitutiva*; cioè, direbbe il prof. Tommasi, non può essere *causa*. Ma dunque, può dire il prof. De Crecchio, e lo dice di fatti: l'alterazione anatomica, se ci è non ha effetto, o se l'ha, l'effetto non è pazzia? (2). Posto anche, risponde anticipatamente il prof. Tommasi, che l'effetto ci sia, e sia *vera psicopatia,* cioè che « *segua davvero l'alienazione*, *siamo sempre al medesimo punto di prima* ». Certamente « il cervello è la *base* di tutto »; e « un cervello mal condizionato non può dar luogo a una perfetta organizzazione della mente »; p. es. « un'impressionabilità patologica come quella dell'isterismo rompe la normale relazione tra il sentire e la psiche ». Ma qui « siamo sempre nella sfera delle cause » (indirette, remote) e non in quella della causa *vera*; « non in quella del *processo* » psicopatico « *in sè* ». « Volete disorganizzare il cervello senza che si disorganizzi la mente? Ma questa disorganizzazione della mente non ha *relazione completa* con la prima; ci è sempre un *altro processo* che non ha a far nulla con le lesioni che si trovano nel cervello » (3). — E perchè, domando io? Perchè, ripeto, l'organismo della mente non è l'organismo immediato del cervello; e non ha relazione completa con

(1) *Lettera di risposta*, pag. 52.
(2) L. c.
(3) *Lezione*, pag. 447-48.

esso. Direi quasi, ma non vorrei essere franteso: bisogna distinguere la *base* dall'edificio; certamente distrutta la base, l'edifizio crolla, e questa è una verità che nessuno nega; ma l'edificio può crollare anche quando la base è intatta o quasi, crollare in quanto edificio o in generale distruggersi come quella struttura che è l'edificio: e insomma la via di crollare può non essere quella sola della base (1). Se il prof. De Crecchio avesse bene atteso a questa anticipata risposta del prof. Tommasi, — a questa che io posso dir la chiave dell'intendimento della sua lezione, giacchè mentre spiega e determina il *senso* della parte negativa, cioè della esclusione della alterazione anatomica, apre la porta alla parte positiva, cioè al concetto dell'organismo dello spirito, — sono certo che non avrebbe avuto luogo l'equivoco da cui è nata la sua lettera.

2.° Quella specie di alterazione anatomica, che, secondo il prof. De Crecchio, altera la funzione immediata, l'altera di fatto sempre in modo da produrre la pazzia? Se così fosse, si avrebbe pazzia anche negli animali, negl'infanti, ne' selvaggi,

---

(1) Ho detto: non vorrei esser franteso. Si sa che i paragoni, se chiariscono talvolta, non definiscono mai il concetto della cosa. Io non intendo dunque affermare che il cervello non sia altro che la *base* o il *substratum* e punto e in nessuna guisa l'organo della vita psichica e spirituale. Ma, se non è mero *substratum*, non è nè anco mero organo, a similitudine degli altri organi; e per dinotare la differenza a me non basta la maggior *complessione* o *complessità* che si deva dire, come basta al Bernard in un suo recentissimo scritto, che concerne questa materia. In qualche modo la seconda negazione giustifica, ma non assolutamente nè veramente, l'ammissione del *substratum*. Ma della differenza tra *substratum*, organo e non saprei dire cos'altro, discorrerò più a proposito in un altro articolo, in cui esaminerò quello scritto. Il Bernard rigetta assolutamente il concetto del *substratum*. Il prof. De Crecchio, senza forse aspettarselo, ha trovato in lui un santo protettore di prima forza. *Tanto nomini*, etc.

nell'uomo della pietra etc., osserva anche anticipatamente il prof. Tommasi (1). Perchè non si ha? Ovvero bisogna credere, al contrario, che non si abbia in tutti questi cervelli quella alterazione anatomica speciale, distinta dal prof. De Crecchio? E pure la psiche animale stessa non è una pura funzione immediata, ha un certo sviluppo o organismo; e l'uomo della pietra e del bronzo si chiama così, non perchè sia stato di pietra o di bronzo, ma perchè faceva utensili e strumenti di pietra e di bronzo soltanto, e per lavorarli dovea aver superato l'immediata sensazione o funzione, avere un certo giudizio e un certo nesso di giudizii e un certo concetto della vita: un certo organismo psichico e, quantunque minimo, anche spirituale. Dunque, quella alterazione anatomica speciale ci potrà essere, e intanto non esserci pazzia: è distrutta la base, e intanto l'edificio non crolla, per la semplice ragione che non ci è; e ciò potrebbe significare, ripeto, che quando crolla, non crolla sempre per la base; anzi, viceversa, che la sua caduta intacchi e rompa la base. E il prof. Tommasi dice: l'organismo superiore « non sta in aria ma ha una forma concreta e reale nell'organismo cerebrale » (nella base), « e quindi può alterarlo materialmente quando esso siasi alterato (2) ». Ciò vuol dire: l'alterazione anatomica, che dovea produrre la psichica, è invece o almeno può essere, l'effetto della psichica!

Il prof. De Crecchio insiste e dice: « Siamo perfettamente d'accordo » (Vuol dire: ammetto pure, che senza l'organismo dello spirito non ci sarebbe pazzia); « ma questo è appunto uno de' migliori ar-

---

(1) *Lezione*, 456.
(2) *Lezione*, pag. 558.

gomenti per sostenere la origine anatomica delle alienazioni mentali; giacchè si sa che l'eccesso di funzione, solo perchè obbliga un organo a mettere in maggiore attività i suoi elementi anatomici, è la cagione più frequente delle malattie dell'organo soverchiamente funzionante; i *grandi mangiatori* vanno soggetti più facilmente alle malattie dello stomaco, come quelli che pensano eccessivamente vanno più soggetti alle malattie del cervello ». « Ed è quindi per questa *ragione sola* che, il progresso della civiltà obbligando a più energica funzione il cervello, esso anatomicamente si deve con maggior facilità e frequenza ammalare » (1).

Ed eccoci da capo con la nota e facile dottrina: come lo stomaco *digerisce,* così il cervello *pensa.* Ma fra il GRAN *mangiatore* e il GRAN *pensatore* non ci è altra differenza che quella che nasce dalla *materia,* dirò così, della funzione? Il mangiare dice digerire, e digerire il pensare, senonchè mangiando si digerisce una cosa e pensando un'altra? Proprio così? Nello stesso senso io dico *gran* camminatore chi divora molta via in poco d'ora. È quistione solo di *quantità*, di più o di meno, quando si parla di *grandezza* di pensare? È gran pensatore chi pensa e, pensando, intende la verità, il sistema, l'organismo della verità; e a questo organismo (oggettivo, come si dice) corrisponde quello perfetto della mente (soggettivo). (Io dico: la mente, pensando, *produce*, almeno dal canto suo, quello che essa pensa). Di certo, per pensare il *vero,* bisogna pensar *molto,* logorarsi il cervello, come si suol dire, pensare e pensare e sempre pensare; ma non sempre il molto, — sopra tutto nel senso del prof. De

---

(1) L. c., pag. 847-8.

Crecchio, — è lo stesso che il *vero* e in certi casi è il contrario, e non è nè anche pensare. Il gran mangiatore rece, con riverenza parlando, e non digerisce; e può vomitare spropositi, roba indigesta, anche il gran pensatore, se per grandezza s'intende la nuda quantità, il semplice eccesso, come l'intende il prof. De Crecchio; il vero gran pensatore, invece, nutre, sviluppa e fortifica la mente, e in un certo senso lo stesso cervello; e premunisce quella e questo contro le possibili cause di alterazione, e se ammala, — ma non rece, — non ammala perchè ha *grandemente*, cioè *veramente* pensato, ma perchè non ha potuto grandemente pensare senza *molto* pensare. Pensare grandemente è organizzare; il molto, il puro molto non è l'organismo. La digestione, devo domandare da capo, si organizza? Sì, mi si potrebbe rispondere, ed è vero; ma indirettamente, in quanto si organizza la cucina; ma la tecnica culinaria è essa stessa un prodotto della organizzazione della mente e non attesta altro che questo. Senonchè la malattia, che può nascere dall'aver *molto* pensato, — ciò che, da capo, si chiama logorarsi il cervello, — non è essenzialmente pazzia (può essere ebetismo, afasia, non pazzia) (1); e la pazzia propriamente detta, presuppone invece, se non ha per causa, il *gran* pensare. E dicendo così, non intendo che il gran pensatore deve di necessità impazzare: tutt'altro. « La spiegazione che voi date » (eccesso di funzione = cagione più frequente delle malattie dell'organo funzionante), dice al prof. De Crecchio il prof. Tommasi « è troppo facile e andante per poterla creder vera in un argomento così delicato. Non è la classe de' letterati, de' filosofi, degli scienziati, degli statisti e de' pub-

(1) *Lezione*, pag. 446.

blicisti, che arricchisce la statistica » (1). Il *gran pensare è l'ambiente* in cui l'individuo vive; e perciò « la crescente civiltà, e specialmente dei commerci, delle industrie, e del moltiplicarsi delle relazioni sociali, è un *sustrato propizio alle malattie della mente* », « i grandi cataclismi politici e sociali, sopratutto se improvvisi ed avanzino di molto le umane previsioni, ne aumentano *il* numero » (2). Come va questo? Considerando, invece, il gran pensare nell'individuo e facendo astrazione dal *molto*, che può produrre soltanto, come molto, la debolezza, la imbecillità e simili, e si può forse dire, come ho già accennato or ora: quanto più la psiche si organizza, tanto più si organizza e fortifica il cervello, e perciò la causa, qualunque sia, che può produrre la pazzia (meno quella del prof. De Crecchio, che intacca la base e quindi di necessità tutto l'edifizio) ha tanto meno efficacia su di esso (nell'individuo) e tanto meno la pazzia è possibile. Io direi quasi: tra un gran pensatore nel senso che dico io, e un gran pensatore nel senso del prof. De Crecchio, i quali abbiano, puta caso, fornito la stessa *quantità* di lavoro o *smaltito* la stessa quantità di materia cerebrale, è più probabile che diventi pazzo il secondo che non il primo. È perchè? Perchè il primo con la sua organizzazione cerebrale e mentale oppone maggior forza di resistenza alle cause possibili della pazzia. E potrei anche dire: la pazzia può mancare per due ragioni: o perchè manca l'organizzazione della mente, come ne' fanciulli, ne' selvaggi e in simili cervelli non ancora perfettamente sviluppati e formati (organizzati) e perciò deboli,

---

(1) *Lettera*, pag. 53.
(2) Ibid.

e ne' quali invece la pazzia ci dovrebbe essere tanto facilmente se fosse, come vuole il prof. De Crecchio, mera alterazione della funzione immediata, giacchè quanto più l'organismo è debolmente costituito tanto più è alterabile; o manca, perchè l'organismo della mente ci è ed è fortemente costituito. E qui cade la risposta data dal prof. Tommasi alla domanda fatta or ora. « L'ambiente morale », egli dice, « s' ingrandisce e si trasforma, diventa ogni dì più complesso, e ricco di nuove condizioni; e l' individuo che ci si trova dentro, si sente circondato da nuovi impulsi e tendenze e da nuove forme che l' incalzano e lo premono, e svegliano desiderii, bisogni e passioni non mai provate innanzi, che lo spingono a intraprese audaci. Quante nuove relazioni devono stabilirsi nell'organismo mentale! Quante forme rappresentative lusinghiere, quante tensioni che possono trovar compenso nell'*azione* adeguata che *le metta in azione*, nè possono essere bilanciate da tensioni opposte! Ebbene, qui appunto comincia la lotta: si tratta di potersi adattare al novo ambiente morale, se per avventura questo sia molto difforme dall'abito della mente; e per vincere nella lotta ci vuole *gran forza di mente e determinazioni gagliarde* che diano al sentimento della propria personalità un gran rilievo, sicchè ci si accentri ogni altra direzione che possa smuovere l'equilibrio dell'organismo mentale. E non dico solo di grandi avvenimenti sociali, ma di qualunque altra causa morale che può dar luogo ad un'alienazione ». In questo organismo che è un « vero laberinto », « secondo il modo onde si è costituito per coltura, educazione ed altre condizioni speciali, alcune vie possono esser chiuse ed altre aperte: parlo delle infinite relazioni che possono esserci e non esserci tra alcuni ordini

d'idee e alcuni centri di movimento o di movenze e passioni ». Ebbene, « secondo il modo di cosiffatto organismo, le cause della follia possono e non possono produrre l'effetto loro; possono e non possono disturbare l'equilibrio della mente; è sempre quistione di conducibilità e di eccitabilità tipica e normale, o eretistica e morbosa ». Ora, ecco « una causa morale potente » che colpisce molti individui: Sempronio impazza, e *gli altri* no. Come va questa *differenza*, se la causa è del tutto la stessa? — In Sempronio, risponde il prof. De Crecchio, la causa ha prodotto un'alterazione chimica o anche anatomica, negli altri no; e questa alterazione altera la funzione, e la funzione alterata è pazzia: quindi la vera causa è l'alterazione anatomica o chimica. — Ma ci è bisogno di ammetterla questa alterazione per spiegare la pazzia? Non basta che la causa morale, p. es. *un profondo dispiacere* « abbia trovato un cervello » (cervello organizzato o mente) « debole o viziato o senza nessuna esperienza della vita; che siasi potuto riflettere su molti ordini d'idee e dissociarle dalle loro deboli associazioni naturali e accentrarle a sè? ». Ma, ci sia pure l'alterazione chimica e istologica; una delle due, o, dico meglio, delle tre. O rimane circoscritta « là dove è capitata la impressione morale » e « non distrugge la eccitabilità fisiologica », e allora non si saprebbe intendere facilmente come possa esser causa generale perturbatrice di tutto l'ordine intellettivo e morale dell'individuo; o « si diffonde estesamente e distrugge l'eccitabilità e la nutrizione normale », e allora « ne seguirà gradatamente », (cefalea, vertigine, smemorataggine) « l'idiotismo ». (e questo non è veramente pazzia); o, « diffondendosi, *modifica* solo la nutrizione e l'eccitabilità di diversi gruppi cellulari, e in tal caso l'alterazione suddetta

non è essa la causa immediata dell'alienazione: questa è quel che è perchè ci era un organismo mentale da perturbare, e un equilibrio da rompere. Quanti uomini non andrebbero incontro al medesimo destino, — perchè tutti si è esposti nella vita ai colpi morali, — se non avessero opposto a una tale catastrofe un'educazione squisita e una cultura svariata, o se in cambio fossero rimasti analfabeti, selvaggi e abbrutiti nel loro loco natio! In breve, se in un individuo non ci sieno certe forme mentali direttive, se certi centri ideali sono sì fiacchi, o per mancanza di educazione, o per abitudini viziose, o per congenita costituzione cerebrale, che non son capaci di determinarsi a nulla di netto, e se per potenti cause morali si diventi folle, ammettete pure che le cause abbiano prodotto un'alterazione trofica o semplicemente *molecolare*; in ogni caso la pazzia è divenuta possibile per le condizioni speciali in cui la parte alterata si trova rispetto alle altre condizioni dell'organismo cerebrale » (1).

Conclusione generale: la causa della pazzia (propriamente e veramente detta) non è l'alterazione anatomica e chimica; anche quando questa ci sia, la pazzia non *consiste* in questa alterazione. E qui è il punto in cui si vede in che *senso* il prof. Tommasi *esclude* l'alterazione corporea, e se l'esclude *assolutamente*. Infatti, « nessuno potrà negare », egli dice in nota (2), « le modificazioni molecolari intese secondo la dottrina di Dubois Reymond, come nessuno ammette gl'imponderabili di una volta. Ogni impressione che si riceve o fisica o *morale* deve eccitare in un modo qualunque queste azioni molecolari.

---

(1) *Lettera di risposta*, pag. 53-6.

(2) Pag. 56.

Ora le *cause della pazzia* potranno svegliare movimenti diversi dai normali, come la causa del dolore per produrlo ha dovuto modificare in un modo qualunque la corrente centripeta. Ma, primo, qui la causa è un'*azione psichica,* e questa azione è *contemporanea* della perturbata azione molecolare, e secondo, lo ripeto ancora, il processo dell'alienazione *non* è questo qui, sibbene l'*alterato equilibrio tra le tensioni delle forze mentali*. Se l'equilibrio è rotto, saranno ancora alterate le azioni molecolari; e quest'alterazione darà luogo a nuove forme di tensioni e di relazioni; ma *in ogni caso* il *vero processo dell'alienazione* acquista il suo *valore reale* non dall'alterazione molecolare in sè, sibbene dalle condizioni dell'organismo della mente ». Questa nota è preziosa, e decide. Non solo l'alterazione corporea non è esclusa, ma ci è ogni volta che ci è un'alterazione psichica; è contemporanea a questa. Ma, — e ciò rileva, — la corporea non solo non è la causa, ma al contrario è l'effetto (immediato) della psichica; e in generale, sia come si sia (cioè, anche quando la causa prima della pazzia sia non morale, ma fisica, cioè somatica), ciò che *costituisce* la pazzia stessa o il vero *processo* di essa, il suo *valore reale,* non è alterazione fisica, ma la perturbazione dell'organismo della mente.

Quanto all'alterazione chimica in particolare il prof. Tommasi nella *Lezione* si era limitato a dire: « Non possiamo ammetterla perchè vi sono delle psicopatie celeri, istantanee; e cosa avrebbe potuto succedere di chimico in un momento? (1) » E il prof. De Crecchio: « Le azioni chimiche non sono sempre e di loro propria natura lente; ve ne ha anzi delle

(1) Pag. 448.

rapidissime, come p. e. gli effetti di alcuni veleni (stricnina, acido prussico). Ma, dato e non concesso che esse non siano che lentissime, ciò al più non potrebbe dimostrare che questo: cioè che tutte le alienazioni mentali non dipendano sempre da azioni chimiche » (1).

Lascio a' giudici competenti decidere sulla maggiore o minore rapidità delle azioni chimiche. Comunque si risolva tale quistione, dalle considerazioni precedenti io posso conchiudere che l'alterazione corporea in generale non è *costitutiva*. E questa conclusione può significare due cose ben diverse: 1°. l'alterazione corporea precede la psichica, ma tra la psichica immediata, prodotta da quella (l'alterazione di organo produce alterazione di funzione) e l'alterazione dell'organismo superiore, la distanza è infinita. È causa lontana, non prossima. 2°. Non precede punto; anzi è risultato.

E similmente, l'esserci sempre l'alterazione corporea se ci è la psichica, può significare due cose: cioè o come causa lontana o come effetto. Ma quando si ha la vera pazzia? Questa è la quistione. La vera pazzia non si ha che nel secondo de' due casi. Il prof. De Crecchio invece conchiude, in genere ed in ispecie: « Alterazioni dello spirito, no; alterazioni dinamiche, no; ma alterazioni anatomiche e chimiche, sì (2) ». Questa conclusione è la negazione assoluta dello spirito. E perciò il prof. Tommasi gli fa questa ammonizione paterna: « Iddio vi perdoni! voi, colle vostre *assolute* dottrine materialistiche, mentre negate le malattie dello spirito » (e quindi lo spirito stesso: questa *divina* organizzazione (3) « rendete

---

(1) L. c., pag. 448.
(2) L. c., pag. 848.
(3) *Lezione*, pag. 884.

inutili o poco giustificabili in ogni caso i mezzi morali come cura effettiva e preventiva (1) », e trattate l'uomo come o peggio che gli animali. Il mio dovere è di prender atto di questa ammonizione.

II. Sin dalla prima lettura della lezione del prof. Tommasi, quando io ignorava affatto la lettera del prof. De Crecchio, o egli non l'aveva scritta e forse nè anche pensata, questo punto qui della *essenza* della psicopatia mi fece molta impressione. Io dissi tra me: con tutte le contrarie apparenze (quantunque dica categoricamente: alterazione anatomica, no; chimica, no; cause, no; eredità, no (2), il prof. Tommasi non esclude assolutamente l'alterazione somatica: solamente non trova in tutto ciò quello ch'egli cerca, cioè la *natura* delle psicopatie, ecco tutto; il puro materialismo o naturalismo non lo contenta più. « Dove ci rivolgeremo? » domanda egli con una certa ansia ingenua. « Dove cercheremo la *natura* di queste alterazioni? Qual è il punto da addentare per elevare qualche principio, che domini la patologia di questa classe di morbi? » — « Resta un altro punto da discutersi », un'altra via, « a cui qualche volta ho pensato e che vi dirò, sforzandomi — se mi sarà possibile — di essere più chiaro che possa (3) ». Non ha ragione egli di dire (se questo punto è, come è, vero): la patologia delle malattie mentali è una patologia a sè? Se si potesse dire *semplicemente,* come fa il prof. De Crecchio: organo e funzione (immediata) senz'altro; e quindi alterato l'organo si altera la funzione (non sempre), e questa

(1) *Lettera*, pag. 59, 60.
(2) *Lezione*, 446-47.
(3) *Lezione*, pag. 446-48.

alterazione è la pazzia, il detto del prof. Tommasi sarebbe strano o, se vuolsi, assurdo, e tale è parso ai proff. De Crecchio e Bonfigli; giacchè anche quest'ultimo dice: « È vero che le impressioni, le sensazioni, i giudizi, ecc., si organizzano in certo qual modo nel nostro cervello, come si organizzano i movimenti; ma che perciò? Se i movimenti si alterano, *andremo* a dire che la natura dell'alterazione è riposta in un disordine del movimento organizzato, o non piuttosto ne ricercheremo l'essenza in una deviazione di struttura, in una *alterazione patologica* degli organi che procurano o servono al movimento? » (1). Come il prof. De Crecchio ha detto: non ammala la funzione ma l'organo; non la respirazione, ma il polmone, così il Bonfigli dice: non ammala il movimento, ma l'organo di esso. Ma *l'organismo dello spirito*, che non è pari alla funzione immediata del cervello, è pari del tutto all'organismo de' movimenti?

Ed eccoci in pieno concetto della psicopatia.

Il pregio — il gran pregio — del prof. Tommasi (checchè ne possa dire il prof. De Crecchio e il Bonfigli) è questo semplice pensiero: non basta per intendere la vita (sana o morbosa) dello spirito, dire: organo e funzione, e quindi (quanto alla malattia): alterazione anatomica o chimica (dell'organo) e alterazione della funzione (immediata); ma bisogna dire: funzione che si *organizza*.

Ora cosa vuol dire: organizzazione della funzione? e organizzazione dello spirito?

Il prof. Tommasi dice: nell'ordine fisiologico vi ha de' *centri*, direttamente o indirettamente, *coordinatori;* p. es. gli emisferi (senza la cui influenza le

(1) *Lo sperimentale*, Firenze, 1872, tom. XXIX, pag. 158.

impressioni centripete ci farebbero stare continuamente sotto l'azione de' movimenti riflessi), il gran simpatico (tolto il quale l'intestino si muove disordinatamente), il vago, che agisce sul cuore come moderatore, etc. « Tutto ciò dimostra che le azioni coordinate dipendono da preliminari organizzazioni nei gruppi cellulari, le quali circoscrivono le azioni periferiche e riescono all'armonia delle forme funzionali dell'organismo. Ma ci è dippiù: alcune organizzazioni le facciamo noi con l'educazione e con l'esercizio: parlo de' *movimenti.* Un fanciullo non può dare un ragionevole indirizzo ai suoi movimenti, non solo perchè *le ossa e i muscoli* son deboli, ma perchè non si è esercitato: vuol dire non li ha ancora organizzati ne' suoi *centri* nervosi. Voi però che siete adulti, se volete andare in un sito ci andate senza pensarci; e un pianista vi suona la sinfonia della *Semiramide* mentre vi discorre di un'altra cosa » (1).

Vi ha dunque un'organizzazione de' movimenti; è un fatto che non si può negare. Ma come si organizzano i movimenti?

Tutti gli animali, o almeno molte specie di essi, meglio che noi altri creature ragionevoli, naturalmente, cioè *non appena nati,* fanno *a dovere i movimenti necessarii all'esercizio della vita.* Ciò vuol dire, che ci sono nella midolla spinale de' GRUPPI cellulari *meglio condizionati* e con *determinate relazioni anatomiche* tra loro rispettivamente a certi gruppi di movimenti, che riescono a un *fine* PRESTABILITO.

Ma, quando voi volete che un animale (p. es. un cane, un cavallo, un elefante) faccia e ripeta con la

---

(1) *Lezione,* pag. 448-9.

medesima facilità, de' movimenti novi, strani, insoliti, non naturali, — cioè non di quelli che l'animale fa naturalmente, — conformi a un fine prestabilito da voi; quando volete che lo stesso accada di un altro uomo, p. es. un fanciullo e anco voi medesimo, come vi regolate? Seguite in qualche modo o come meglio potete la natura, e come essa dispone e indirizza i suoi mezzi al suo fine, così voi disponete e indirizzate i vostri al vostro: cioè *create* quella organizzazione che avete in mente. È sempre quistione di mezzi e di fine, così nella natura come nell'uomo (Aristotele ha ragione: la vera natura è fare, inconsapevole, conforme al fine). Di certo ciò è un *mistero sino a un certo punto;* ma pure è un fatto. Ora il mistero che non è del tutto mistero, è questo: tra la cellula *A* e la cellula *B* che muovono p. es. le vostre dita, voi avete fissato delle *relazioni,* che *restano* come una *memoria* del movimento: e le avete fissate non già con un tratto anatomico o creando qualcosa di anatomico, ma sì producendo un'azione nella cellula *A* e nella cellula *B*, e quindi una modificazione di nutrizione che rimane; e quando andate a scuotere quella cellula si ripete quella memoria, ed eccovi il movimento. Qui è la radice dell'esercizio, dell'artificio, dell'educazione (1).

Ora come vi ha « una organizzazione definita nella formazione de' movimenti vi ha, vi dev'essere, *a fortiori* una organizzazione nell'ordine degli istinti,

---

(1) *Lezione*, pag. 448-50. Il prof. De Crecchio, pag. 838 seg., domanda al prof. Tommasi: « Cos'è la modificazione, non anatomica, di nutrizione? ». Il prof. Tommasi, pag. 57 seg,. risponde: « Voi avete confuso la notomia co' cambiamenti chimici e fisico-molecolari: l'uno non è l'altro, perchè una cellula potrà rimutare di composizione e di ordinamento molecolare senza che si cambii la forma: tale è il caso nostro ».

de' sentimenti, delle passioni, delle idee (1); in un ordine infinitamente superiore (2). L'animalità in tutte le sue forme e in tutte le sue molteplici manifestazioni, come anima, mente, spirito, non s'infonde bella e compiuta nel corpo, ma si crea, si svolge e si perfeziona col tempo (3), si va organizzando progressivamente (4), come si è organizzato il corpo. È questa una verità di prim'ordine. L'evoluzione dell'anima si è affaticata per secoli nella storia dell'umanità; oggi, invece, nell'individuo dura pochi anni, perchè oggi godiamo de' frutti conquistati dai nostri antenati, e l'eredità non è una parola vuota di senso ». Queste « conquiste si trasmettono in forma di predisposizione e di sempre più perfetta organizzazione anatomica »; è « fuori dubbio che il nostro cervello è più perfetto di quello degli uomini della pietra », e che in generale « s'ingrandisce e si perfeziona col sapere ». Ma, « indipendentemente da ciò, l'organizzazione dell'anima è ben diversa; è in fondo », come ho detto, simile a quella « de' movimenti »; giacchè « si tratta di svolgere le singole attività in un dato modo e con una data misura, di stabilire alcune date relazioni, di particolareggiarle a dovere e nettamente ». Questo « immenso lavoro », « questa *divina* organizzazione » è l'educazione dell'uomo.

Questa educazione (morale e scientifica) « si *materializza* nel nostro cervello, come si materializzano i movimenti; si materializza con una data forma di nutrizione de' singoli gruppi cellulari; con un dato

(1) *Lezione*, pag. 453.
(2) Pag. 451.
(3) Pag. 450.
(4) Pag. 452.

modo e grado di eccitabilità e di conducibilità tra un dato gruppo cellulare e un altro ». « Sottigliezze » diranno alcuni. « Ma non è forse vero che noi materializziamo nella nostra *cellula proligera* tutto *noi stessi*, il nostro tipo umano, i nostri vizi e le nostre virtù, i nostri difetti fisici, le nostre malattie e le nostre bellezze? Ebbene, questa cellula da cui nascerà un organismo simile a noi, ci *pare* una cellula come un'altra (1) », e pure è in sè infinitamente differente! E notate: per ammettere che ogni cosa si materializzi così, non ci bisogna dire; *io sono materialista, il cervello è tutto.* Si può essere *in coscienza* anche *spiritualista*, o « di un altro sistema qualunque », dicendo p. e.: il cervello è solo l'organo materiale della psiche ». Il *sistema* (il concetto dell'anima e del corpo e della loro relazione?) « non importa » (2).

Questa *materializzazione* è, almeno, la base della memoria in generale, se non è la stessa memoria: materializzare qui è conservare, condensare, tesorizzare (*crescere et concrescere).*

Come il fanciullo diventa uomo? « Le impressioni fisiche o morali » che egli riceve di continuo, « avvertite o non avvertite, buone o cattive », belle o brutte (« atti di virtù tra i suoi genitori, altri atti di pietà, di generosità, etc. o invece atti osceni e parole oscene, bestemmie, bastonate, etc. ») tutte queste impressioni, « penetrano nel suo cervello, prendono posto e si stratificano, stabiliscono tra loro delle relazioni corrispondenti al modo come si sono succedute »: « si organizzano ». « Egli dimentica tutto, ma tutte le impressioni però restano deposi-

---

(1) Pag. 452-3.
(2) Pag. 450-453.

tate: non una sola se ne perde. Non ricorrono bensì tutte alla coscienza; ma tutte restano lì inchiodate, irremovibili; nè si può ammettere che una se ne perda. Avviene come le forze che si trasformano, ma non si consumano; ed ogni impressione, ogni osservazione è una *forza* che resta latente, e che messa in azione eccita le altre senza dar coscienza di sè, e queste, e altre ancora, e finalmente si arriva ad un'idea cosciente, a un sentimento, o ad una passione irresistibile, che metterà l'uomo in orgasmo, e ad ogni modo può diventare la guida delle sue azioni morali (1) ».

« Ebbene, tutte queste infinite relazioni che si stabiliscono, è lo *stato della mente.* Questo insieme stratificato e generato poco per volta (naturalmente e coll'educazione) fa l'uomo. Il grande edifizio non riposa sopra una *monade misteriosa* (tanto sarebbe dire che lo spirito « sia prima di essere »), « ma è esso stesso un'organizzazione, in cima della quale si trova la *coscienza e il sentimento della propria personalità.* Questa coscienza e questo sentimento sono la *risultante* della ricchezza e della perfezione dell'organismo psichico; e fanno la natura dell'uomo (o debole o leggiero, o vigoroso e pertinace e operoso, etc.) » (2).

Posto questo organismo psichico, come si ha a intendere la psicopatia? In che consiste? Dove sorge? Quale è la sua ragione di essere? Si può ora dire che le cause morali che la sogliono produrre, inducano prima nel cervello un'alterazione chimica o anatomica? No. Ponete dentro quest'organismo « un qualcosa che ripugni con quel che ci è e che sia

(1) Pag. 454.
(2) Pag. 455-6.

predominante », « un'azione che si sia destata subitamente o si sia apparecchiata à poco a poco o come passione o come idea, la quale non trovi affinità con le altre forme psichiche da potervisi armonizzare, nè trovi antagonismi e contrasti in altre attività che possano neutralizzarla », e l'organismo è *profondamente disturbato*, « è finito ». Questo *disturbo profondo* è la pazzia.

III. Io mi sono sforzato di esporre con la massima brevità e chiarezza e quasi sempre con le stesse sue parole, la dottrina del prof. Tommasi. È accettabile questa dottrina? Nella critica che ho fatto (1) del prof. De Crecchio ho dato anche, implicitamente, il mio giudizio su di essa.

Io non sono materialista; confesso umilmente di non avere questo coraggio; eppure posso accettare in generale questa dottrina, almeno come la intendo io; giacchè non sono, al contrario, dualista, nel senso di coloro i quali ammettono la *monade misteriosa*, che sia *quella che è* in quanto spirito, *prima di essere*. Non è esattamente vero ciò che ha detto il prof. Tommasi, cioè che questa dottrina si accordi con qualunque sistema; egli stesso ha escluso da questo accordo il sistema dello spirito come ente immediato. E pure ci sono de' dualisti (dualismo molto innocuo), i quali ammettono che l'anima sia un *quid*, un ente, un reale, una monade per l'appunto, e intanto, anzi per ciò stesso, non sia originariamente spirito, e nè meno organismo psichico in niun modo, ma qualcosa di assolutamente semplice, indistinguibile in sè, e pretendono nondimeno che l'organismo in generale, corporeo o psichico che sia, non si possa

(1) Vedi sopra § I, in fine.

intendere che nel loro sistema. Io posso domandare al prof. Tommasi: la sua dottrina si accorda col materialismo? Con quel sistema che afferma che il cervello sia tutto, e l'anima non sia altro che una funzione del cervello, come la respirazione del polmone, etc.? Ci è da dubitarne; giacchè egli stesso rimprovera al prof. De Crecchio l'assoluto materialismo. Ora materialismo non assoluto non è materialismo.

La dottrina del prof. Tommasi non è nuova. In generale essa vuol dire: l'anima non sussiste davvero, non è reale attività, mondo psichico e spirituale, se non in quanto si forma così da sè, o si sviluppa: e non si forma, o non si sviluppa, senza il corpo, se non nel corpo e mediante il corpo.

Ma con questa definizione generale non è detto tutto; non è detto la cosa più essenziale, cioè cosa sia l'anima, cosa sia la sua relazione col corpo, anzi nè anche cosa sia il corpo, il *suo* corpo (non dico il corpo in generale); non è detto davvero nè anche ciò che è detto, cioè cosa sia quella formazione da sè o quello sviluppo, che è la sussistenza dell'anima. E in questo senso può esser vera l'asserzione del prof. Tommasi, cioè che la sua dottrina — della formazione da sè o dello sviluppo — si accordi con *qualunque* sistema o meglio con diversi sistemi; ma si accorda perchè è ancora indeterminata, non ben definita, e perciò non è davvero una dottrina. Davvero, essa non è altro che un *fatto*. Ora con questo *fatto* qual *sistema* si accorda? Questa a me pare la vera quistione. E risolvendo questa, si può avere il concetto giusto e preciso della psicopatia.

Chiedo scusa al lettore; ma la cosa è troppo difficile e seria, perchè io possa ora sbrigarmela in poche parole.

IV.

La relazione tra anima e organismo e la psicopatia.

I. Riassumendo la polemica fra i due professori, Tommasi e De Crecchio, e il concetto spiegato dal primo dell'organismo psichico e della psicopatia, si ha questa conclusione: ciò che costituisce la psicopatia — la sua essenza, il suo *processo* — non è l'alterazione corporea, anatomica, o chimica, ma la psichica. La corporea, ci sia o non ci sia quando ci è la psichica, non è in niun caso e in niun modo la psichica; e la psichica è l'alterazione, non della funzione immediata, ma dell' organismo psichico, superiore, spirituale; cioè di quella funzione che fin qui non sappiamo positivamente cosa sia, ma conosciamo solo che si distingue da tutte le altre funzioni proprie degli organi corporei, in quanto essa si *organizza* e queste altre non si organizzano, e si altera in quanto è organizzata. Altro è la *causa,* altro è l'*effetto*, e altro è il *processo* dell' alterazione. Altro è l' alterazione della funzione organizzata, dell'organismo superiore; altro è l'alterazione di questa o quella parte, di questo o di quel sistema particolare dell'organismo propriamente detto, del corporeo: sebbene le due specie di alterazioni siano insieme e non possano non essere insieme, nel senso che la psichica dice sempre la somatica, ma non viceversa. Il prof. Tommasi ha

torto se nega assolutamente la somatica; e il prof. De Crecchio ha ragione quando l'afferma. Ma la quistione vera e importante non è questa. È invece: cosa costituisce la psicopatia come tale? E il prof. De Crecchio ha torto a ridurla a una mera alterazione somatica. Ciò equivale a negare assolutamente la psiche e dire: — vi ha due specie di malattie corporee, le corporee propriamente, e quelle *inesattamente* dette *mentali*, ma che pur sono corporee e non altro che corporee. — Saranno, in fondo in fondo (sebbene nel fondo si potrebbe dare che nè anche il corpo sia quello che pare, cioè non sia più corpo) (1); ma la differenza ci è, si vede, si sente, non si può annullare. E in che dunque consiste? Il merito del prof. Tommasi è di aver visto dove sia l'*essenza*, cioè, l'organismo psichico alterato in quanto psichico; la funzione organizzata alterata in quanto organizzata.

Ma, — e questa è la gran breccia, di cui ho fatto cenno nelle scorse, aperta nella gran fortezza del naturalismo e del materialismo, — se l'alterazione corporea non costituisce la psichica, se questa non si riduce punto a quella (il prof. Tommasi dice no, e il prof. De Crecchio dice sì), e posto anche, come non se ne può dubitare, che l'organismo psichico non sia *campato in aria*, ma si *materializzi*, come insegna il prof. Tommasi, quale concetto dobbiamo noi farci

---

(1) Questa stessa, se intendo bene, mi pare che sia l'opinione anche del prof. De Crecchio, in un luogo della sua 2.ª lettera, in cui afferma che « nessuna materia sia tanto materia da non essere nulla di spirituale, e nessuna forma spirituale possa esistere senza essere simultaneamente materia »; e che, in verità, una cosa sola « sia costante e immutabile » nella infinita vicenda delle cose, « quella che ha sembianza di essere la più mutabile, cioè la *forma* ». « Fuori della forma è il nulla; ed essa è la sostanza della cosa stessa; anzi dirò meglio, è la *cosa* » *Morgagni*, anno XVI, dispensa II, pag. 132-3. Per ora domando semplicemente: questo formalismo è naturalismo o materialismo?

della psiche? e dello stesso organismo? Questa è per me la quistione importante. Possiamo noi più dire p. es.: non ci è altro che fisica e chimica? non altro che aggregati più o meno differenti degli stessi atomi e molecole, prodotti da condizioni differenti? È possibile l'organismo psichico e le sue alterazioni (le quali differiscono da quelle dette corporee *più* che le corporee non differiscano le une dalle altre) senza *un non so che* che non sia mero aggregato, ma qualcosa d'uno, e perciò una funzione che si organizza (o che questo non so che di uno sia un processo, un atto, una originaria energia, non una mera cosa o un ente, e nondimeno non un risultato; o che sia a dirittura un ente semplice, un atomo, una monade, e pure, in quanto è insieme con altri enti, semplici come esso, ma di diversa qualità, e in quanto ha una qualità sua propria, ricco d'infiniti stati interni, i quali, in quanto appartengono ad esso, costituiscono l'organismo suo, cioè psichico e spirituale)? Pel prof. De Crecchio non ci è luogo per l'anima, la quale non serve; la fisica e la chimica bastano a tutto. Pel prof. Tommasi invece, senza l'anima, non come nudo risultato, ma come unità originaria, sia processo, sia ente o monade, ciò che egli dice dell'organismo psichico e della psicopatia, non ha senso e si contradice.

Questa esigenza di qualcosa d'uno è espressa dal prof. Tommasi nella stessa organizzazione de' movimenti con le parole *rapporto, relazione, gruppo, centro* ed anche *fine;* e vie maggiormente in quelle dello spirito; *a fortiori,* come dice lui (1), giacchè *materializzarsi, depositarsi, stratificarsi, trasformarsi,*

---

(1) *Lezione*, pag. 448-53.

e *restar latente*, non è *disperdersi* e *consumarsi* (1), ma condensarsi, concentrarsi, unificarsi, tanto che riesce finalmente alla *coscienza* e al *sentimento della propria personalità* (2), all'unità soggettiva, all'Io. E questo sentimento, che non meno di tutte le cellule e gruppi di cellule è un *fatto*, e che i naturalisti e i materialisti non possono digerire, cioè spiegare, è stato il vero motivo o radice di quella stessa dottrina della *monade misteriosa*, che il materialismo, e lo stesso prof. Tommasi che non è materialista, tanto disprezza, e alla quale nondimeno deve essere tanto obbligato.

Cartesio, infatti, l'autore, nella filosofia moderna, di questo astratto spiritualismo o idealismo, che ancor vige in Francia, ragionava a un di presso così. La prima cosa, è la certezza che io ho di me stesso; senza di questa io non posso dire nè saper nulla, nè essere certo di nulla. Questa certezza non ha origine da altro che non son io, ma da me medesimo; io son certo per me stesso, per la propria attività mia. In quest'atto, affatto intimo, io mi avvedo dunque e so certamente, come so me medesimo, di non aver niuna relazione essenziale e intrinseca col mondo esterno e sensibile, nè meno col mio proprio corpo, e di non fare con questo, come pare, uno e medesimo ente, anzi di essere una sostanza particolare, un ente che sta da sè. E parimenti è una sostanza particolare il corpo, e tali sono anche tutti i corpi in generale, perchè l'unica attività reale è questa certezza di se stesso, e i corpi non l'hanno punto; e perciò non sono altro che estensione spaziale, e la forza da cui sono mossi è ad essi estrin-

(1) *Ibid.*, pag. 454.
(2) *Ibid.*, pag. 155-56.

seca e non appartiene alla loro natura, e per conseguenza il mondo corporeo, giacchè in esso ogni cosa si riduce a materia e moto, non può e non deve essere spiegato che meccanicamente. Meccanismo è lo stesso corpo umano; e tale è anche il cervello, dove l'anima ha la sua sede.

Il Bernard (1) loda Cartesio di non aver visto altro nel cervello che « un meccanismo fisiologico », sebbene tra la filosofia cartesiana e la moderna ci sia un abisso, e Cartesio al di sopra e fuori del cervello abbia posto l'anima come facoltà del pensiero. A poco a poco i naturalisti, i fisici, i materialisti fecero senza dell'anima, e il pensare e il volere, tutto il patrimonio della vita intellettiva e morale dell'uomo, fu attribuito al cervello; ma con tutto ciò il punto di vista rimase lo stesso: il cervello non fu considerato altrimenti che come un meccanismo; meccanismo il corpo organico; meccanismo ogni cosa e tutto il sistema del mondo. In generale la fisica moderna è ancora cartesiana; e non se ne accorge. Se non altro, Cartesio aveva attribuito a una sostanza particolare (l'anima) e alla sostanza infinita (Dio) tutto ciò che egli avea tolto al corpo. Il materialismo, negando l'una e l'altro, ha restituito tutto al corpo, senza mutare di un pelo il concetto fondamentale che Cartesio aveva posto della materia e del movimento. Quindi la difficoltà e le contradizioni, in cui s'era intricato il cartesianismo, non sono scomparse, ma sono invece aumentate di numero e di vigore nel materialismo.

Non è mio proposito di esporre qui le difficoltà del cartesianismo, e molto meno di difenderlo come

---

(1) *Des fonctions du cerveau*, nella *Revue des deux mondes*, tom. XCVIII, mars 1872, pp. 373-385.

dottrina dell'anima sostanzialmente ed essenzialmente diversa dal corpo. Noto soltanto che il materialismo, quale che sia la sua forma, non solo non basta all'esigenze da cui è nata questa dottrina e non rende ragione della differenza de' fenomeni psichici dai somatici, ma non prova nè meno, come pretende, per via dell'esperienza l'insussistenza della dottrina stessa. Supponiamo pure ch'esso sia riuscito felicemente con una serie di esperimenti ad assegnare per ogni stato dell'anima, per ogni modo dell'attività sua, uno stato corrispondente del corpo; a determinare esattamente il cangiamento che accade nel cervello, quando l'anima pensa e vuole, e si rappresenta qualcosa di determinato e prende una risoluzione determinata. Si può concludere da ciò, che appunto tale stato del cervello *produca* solo l'attività psichica, senza che questa sia sorretta e portata da un ente particolare? La conclusione non è maggiore di ciò che è contenuto immediatamente nel fatto? Il fatto non dice altro che corrispondenza fra gli stati psichici e i somatici; e questa è ammessa anche dai cartesiani. E anche quando questa corrispondenza non sia altro che *dipendenza*, talmente che ogni spontaneità e libera attività dell'anima si riduca a una mera illusione, ciò non prova che l'anima non sia un ente particolare, e coincida invece col corpo. La corrispondenza, sotto qualsiasi forma, non dimostra punto la coincidenza. Io potrei financo dire: l'anima non sente, non rappresenta, non pensa, non vuole, non fa nulla, non ha stati di sorta alcuna, senza il corpo (senza i molti enti che lo costituiscono); e pure non avrei per questo il diritto di affermare che il corpo costituisca l'*entità* dell'anima, giacchè protesterebbe contro la mia asserzione la differenza de' fenomeni psichici da' soma-

tici, l'unità della vita psichica e perfino l'unità dell'organismo corporeo, di quel corpo che dico appunto *mio.*

Questa ragione della differenza, ha tal valore, che anche oggidì alcuni fisiologi non sanno altrimenti concepire l'anima, — come soggetto delle funzioni psichiche, — se non nella forma di una materia infinitamente sottile, fina, fluida, mobile, e nondimeno immateriale, non spaziale, inestesa: un non so che di simile all'etere luminoso che si muove e ondeggia tra le masse ponderabili della sostanza cerebrale e i cui stati e cangiamenti si connettono intimamente con gli stati e cangiamenti del cervello; se non che fra l'etere psichico e il luminoso ci sia questa differenza, che quello si muti per motivi intrinseci, arbitrariamente, e questo no! Questo espediente, che non è nuovo, della materia immateriale, mentre attesta da un lato la sincerità e insieme la contradizione del materialismo, dimostra dall'altro quanto sia difficile il rappresentarsi l'anima come sostanza particolare, essenzialmente opposta al corpo. Se l'anima è immateriale, in che consiste la sua immaterialità? Se non è nulla di molteplice, di materiale appunto, è una semplicità come quella del punto matematico? Ma può il punto matematico sentire, pensare, volere, essere conscio? Questa difficoltà insuperabile è la conseguenza della opposizione assoluta e immediata di anima e corpo. Quando si suppone l'anima, dirò così, naturalmente immateriale, senza che essa si faccia tale per atto suo proprio, cioè vincendo e risolvendo la materialità corporea, non se ne può avere altra rappresentazione che quella di un non so che di materiale e non materiale insieme. E tale è il punto: termine e principio dello spazio; non spaziale, e pur sempre nello spazio.

II. A me pare che il Bernard, nello scritto sulle *Funzioni del cervello,* non sia immune dal difetto notato più su, cioè di tirare da' fatti osservati o sperimentati delle conclusioni maggiori de' fatti stessi. Anche per lui il cervello è l' organo del pensiero, e quindi il pensiero una funzione del cervello, come la digestione dello stomaco, la respirazione del polmone, ecc.; e perciò può essere, come queste, ridotto a un fenomeno di meccanica, di fisica e di chimica. Il De Blainville, osservando l'infinita distanza che vi ha tra il cervello come organo e il pensiero come funzione, aveva distinto tra *organo* e *substratum,* dicendo: « nell'organo vi ha un rapporto visibile e necessario tra la struttura anatomica e la funzione (così nel cuore la conformazione e disposizione degli orifizi e delle loro valvole spiegano perfettamente la circolazione); nel *substratum* non si osserva niente di simile. Perciò il cervello è *substratum,* non l'organo del pensiero ». Quindi la conseguenza: « Nei pazzi la ragione non può essere alterata d'una maniera *essenziale,* cioè senza alcuna lesione materiale del cervello. E reciprocamente, la ragione può rimanere intatta in un cervello rammollito e petrificato ». Precisamente, come ha detto il prof. Tommasi. Ora il Bernard nega questa distinzione, e dice recisamente: « il progresso della scienza ha rovesciato tutta questa dottrina ». — Ma dunque sappiamo noi già come il cervello pensa, nello stesso modo che conosciamo come si fa la circolazione del cuore, e la respirazione del polmone? Sappiamo già le parti del cervello, che producono le attività psichiche e spirituali? Niente di tutto questo. « I fisiologi che *localizzano* il pensiero in una sostanza particolare o in alcune cellule nervose di una data forma e di un dato ordine, non hanno risoluta la quistione meglio

de' loro avversari spiritualisti; non fanno altro che opporre a delle ipotesi spiritualistiche ipotesi materialistiche.La sola conclusione legittima è questa: il *meccanismo* del pensiero ci è ignoto ». Ma se il meccanismo ci è ignoto, sappiamo almeno che è meccanismo? Certamente: l'attività del pensiero non può essere che meccanismo. Vi ha di più: appunto perchè il pensiero è meccanismo, questa nostra ignoranza non è *assoluta* (cioè tale, che sarà sempre fuori del dominio della fisiologia) ma *relativa*, giacchè se può il fisiologo spiegare i fenomeni che hanno luogo in tutti gli organi del corpo, perchè non potrà, quando che sia, « spiegare quelli che accadono nel cervello? ». Non si riducono gli uni e gli altri a meccanismo? « Tali distinzioni non possono sussistere ne' fenomeni della vita. Di certo hanno gradi molto differenti di complessione; ma ciò nondimeno sono tutti, allo stesso titolo, accessibili o inaccessibili alle nostre indagini; il cervello non può fare eccezione, per quanto siano meravigliosi i fenomeni di cui è sede ».

Ora, ecco come il Bernard prova che il cervello non è il mero *substratum*, ma l'*organo* del pensiero; che il pensiero è meccanismo; che i fenomeni psichici (pensiero, intelligenza, coscienza, etc.), « considerati dal punto di vista fisiologico », non sono altro che « de' fenomeni ordinari della vita e non possono essere che il risultato della funzione dell'organo che gli esprime ». « La fisiologia del cervello si deduce, come quella di tutti gli altri organi, dalla osservazione anatomica, dall'esperimento fisiologico, e dalle cognizioni dell'anatomia patologica ». Sono tre specie di prove; vediamole brevemente una per una.

1. Il cervello segue la legge comune a tutti gli

altri organi; cioè diventa più voluminoso, a misura che le funzioni alle quali presiede, aumentano di energia. Tra gli animali l'uomo ha il maggior cervello. E ne' differenti animali è diverso non solo nell'aspetto esteriore, ma nell'intima struttura; la quale è più complessa, quanto è maggiore l'intelligenza. Gli elementi anatomici sono simili, in tutti gli animali, per le loro proprietà fisiologiche e i loro caratteri istologici; differiscono nel numero, ne' tessuti, nei nervi, in una parola nell'ordine in cui sono disposti, il quale è diverso secondo la specie. E anche in ciò segue la legge generale; giacchè in tutti gli organi l'elemento anatomico ha de' caratteri fissi che ce lo fan discernere; la perfezione organica consiste sopra tutto nell'ordine di tali elementi, il quale in ciascuna specie ha una forma specifica. E a misura che l'ordine è più complicato, la funzione è più varia e complessa.

Le condizioni organiche e fisico-chimiche, necessarie al mantenimento della vita e all'esercizio delle funzioni, sono le stesse nel cervello e in tutti gli altri organi. Il sangue reca negli elementi anatomici di tutti i tessuti le condizioni indispensabili di nutrizione, di temperatura, di umidità. Se affluisce in minor quantità in un organo qualunque, l'attività funzionale si modera, e l'organo entra in riposo; se è soppresso, le proprietà elementari del tessuto si alterano a poco a poco e nel tempo stesso le funzioni sono annientate. Lo stesso accade nel cervello: una semplice modificazione nella temperatura del sangue, nella pressione, basta a produrre de' disturbi profondi nella sensibilità, nel movimento o nella volontà.

I fenomeni della circolazione sono essenzialmente differenti in ciascun organo, secondo che è in istato

di riposo o di funzione. P. es. in un animale digiuno la membrana mucosa che riveste la faccia interna dello stomaco e degl'intestini è pallida e poco vascolare; al contrario, durante la digestione è molto colorita e gonfia di sangue, che vi *affluisce con forza* (Storia del Canadese ferito). Nella circolazione generale (scoperta da tanto tempo) il sangue non fa in certo modo che attraversare le parti per passare dalle arterie nelle vene; nella locale che è la vera circolazione funzionale (scoperta recentemente), penetra in tutte le pieghe dell'organo e si accumula intorno agli elementi anatomici per destare ed eccitare *il lor modo di attività* speciale. E ciò ha luogo non solo negli organi secretori, ma in tutti (p. es. ne' muscoli). Nel cervello, la stessa legge. Prima si credeva che il sonno fosse l'effetto di una compressione prodotta sul cervello dal sangue accumulato per rallentata circolazione. Ora è provato il contrario con esperimenti diretti; giacchè nel sonno il cervello si mostra pallido ed esangue, senza congestione di sorta; e nella veglia la circolazione, diventata più attiva, vi provoca un afflusso di sangue che è in ragione della intensità delle funzioni cerebrali. Il cervello non fa eccezione alla legge generale: quando gli organi *sonnecchiano* e le loro funzioni sono sospese, la circolazione vi diventa meno attiva; aumenta, tostochè la funzione vi si manifesta. Il sonno non è congestione, ma anemia.

Indagando le relazioni tra l'aumentata circolazione e lo stato funzionale degli organi, vediamo che questo afflusso del sangue si collega con una maggior intensità nelle metamorfosi chimiche, che si operano nel seno dei tessuti, e del pari con una maggior produzione di calore, che è una conseguenza necessaria, immediata di quelle metamorfosi. Prima si cre-

deva che il polmone fosse una specie di calorifero, a cui la massa del sangue veniva ad attingere volta per volta il calore che poi la circolazione distribuiva a tutto il corpo. La fisiologia moderna ha provato che queste localizzazioni assolute delle condizioni della vita son delle chimere: la temperatura non si mantiene a un di presso fissa nell'uomo e negli animali a sangue caldo, che per l'armonia funzionale de' diversi organi. Tanti centri calorifici, quanti organi e tessuti particolari; da per tutto la produzione del calore si connette col lavoro funzionale degli organi. La stessa legge nel sistema nervoso e nel cervello. Se la midolla spinale e i nervi manifestano la sensibilità e il movimento, e il cervello il pensiero, vi si produce una quantità corrispondente di calore. Il calore nella economia animale è una risultante del lavoro organico di tutte le parti del corpo, e nel tempo stesso diventa il principio dell'attività di ciascuna di queste parti. Questa correlazione è sopra tutto indispensabile per il cervello e pel sistema nervoso, che tengono sotto la lor dipendenza tutte le altre azioni vitali. La esperienza ha dimostrato, che il tessuto del cervello ha la temperatura più alta di tutti gli organi del corpo. Nell'uomo e negli animali a sangue caldo, il cervello produce esso stesso il calore necessario alla manifestazione delle sue proprietà di tessuto. Se non facesse così, raffredderebbe di certo, e tutte le funzioni cerebrali intirizzerebbero di certo, e sparirebbero l'intelligenza e la volontà.

In conclusione, il cervello considerato nelle condizioni organiche o fisico-chimiche delle sue funzioni, non ci presenta niente di eccezionale.

2. L'esperimento fisiologico analizza i fenomeni cerebrali nello stesso modo che quegli delli altri organi. Vi sono tre metodi per determinare le funzioni degli organi.

Il primo consiste nel toglier di mezzo o distruggere l'organo, a fine di giudicare delle funzioni sue secondo i disturbi speciali prodotti ne' fenomeni della vita. Così, taglio un nervo: se le parti a cui esso si distribuisce, pérdono la loro sensibilità, concludo che è un nervo di sensibilità; se sparisce il movimento, concludo che è un nervo di movimento. Lo stesso fo quanto al cervello. Si sapeva già che senza il cervello non è possibile l'intelligenza; ma ora conosciamo ciò che si spetta di fare a ciascuna parte di esso. Così la coscienza, o l'intelligenza propriamente detta, risiede ne' lobi cerebrali; ecc. Il cervello si comporta qui come tutti gli altri organi: ogni lesione della sua sostanza reca nelle sue funzioni disturbi caratteristici, e corrispondenti sempre alla mutilazione prodotta. Nè il fisiologo si limita a produrre, mediante alcune lesioni cerebrali, paralisi locali che sopprimano l'azione della volontà su certi apparecchi organici. Rompendo solamente l'equilibrio delle funzioni, egli può sopprimere le libertà ne' movimenti volontarii. Ferendo i peduncoli del cervelletto e diversi punti dell'encefalo, egli può a suo grado far camminare un animale a dritta, a manca, avanti, indietro, o girare, sia per un movimento di maneggio, sia per rotazione sull'asse del proprio corpo. La volontà dell'animale sussiste tuttavia; ma non è libera di dirigere i suoi movimenti. A malgrado de' suoi sforzi di volontà, egli va fatalmente nel senso che la lesione organica ha determinato. Fatti analoghi in gran numero si osservano anche nell'uomo. E così si conosce che la volontà, la quale parte dal cervello, non si esercita direttamente sui nostri organi locomotori, ma su de' centri nervosi secondari, i quali devono essere in un perfetto equilibrio fisiologico.

Il secondo metodo è più delicato, e consiste in una analisi elementare delle proprietà organiche. S'introducono nel sangue sostanze *tossiche*, diverse, destinate a cercare la loro azione sugli elementi anatomici degli organi che si lasciano al loro posto e sono conservati nella integrità loro. Così, si possono estinguere isolatamente le proprietà di certi elementi nervosi e cerebrali, nella stessa maniera che s'isolano anche gli altri elementi organici, muscolari o sanguigni. P. es. gli anestesici fanno sparire la coscienza e intirizzano la sensibilità, lasciando intatta la *motricità*; il curaro al contrario distrugge questa e lascia intatte la sensibilità e la volontà. I veleni del cuore aboliscono la contrattilità muscolare; e l'ossido di carbonio distrugge la proprietà ossidante del globulo sanguigno senza modificare in nulla le proprietà degli elementi nervosi. Con questo metodo si arriva a toccare il cervello e i fenomeni di cui egli è la sede, nella stessa maniera che tutti gli altri apparecchi funzionali del corpo.

Il terzo metodo, detto di rintegrazione, stabilisce per prova e controprova (l'analisi e sintesi fisiologica) le relazioni che legano la funzione all'organo suo ne' fenomeni cerebrali. Negli animali inferiore si toglie il cervello, e la funzione dell'organo è soppressa; ma la *persistenza della vita* in questi esseri permette al cervello di rifarsi, e a misura che l'organo si rigenera, si vedono riapparire le sue funzioni. E qualcosa di simile si osserva anche in alcuni animali superiori. P. es. un piccione, a cui si tolgono i lobi cerebrali, perde immediatamente l'uso de' sensi e la facoltà di cercare il suo alimento; ma se gli si fa inghiottire il cibo, può sopravvivere, giacchè le funzioni nutritive, sono rimaste intatte fintanto che i loro centri nervosi speciali non sono

stati lesi. A poco a poco il cervello si rigenera co' suoi elementi anatomici speciali, e a misura che si opera questa rigenerazione, i sensi, gli istinti, l'intelligenza riacquistano il loro uso. Così la successiva distruzione delle diverse parti del cervello sopprime successivamente le sue diverse manifestazioni funzionali e la riproduzione successiva di quelle fa riapparire queste. *Ici*, — esclama il Berard con legittimo sentimento di orgoglio, — *je me plais à le répéter, l'experience a été complète.* — Lo stesso accade in tutte le parti del corpo, capaci di rintegrazione.

3. Le diverse forme della follia o del delirio non sono che disordini della funzione normale del cervello, e queste alterazioni di funzioni dipendono nell'organo cerebrale come negli altri da alterazioni anatomiche costanti. Se in molti casi non sono punto conosciute, bisogna accagionarne la imperfezione de' nostri mezzi d'indagine. D'altra parte, non vediamo noi che certi veleni, come l'oppio, il curaro, paralizzano i nervi e il cervello, senza che si possa scoprire nella sostanza cerebrale alcuna alterazione sensibile? Pure, siamo certi che queste alterazioni esistono, giacchè ammettere il contrario sarebbe ammettere un effetto senza causa. Quando il veleno ha cessato di agire, vediamo i disturbi intellettuali sparire e tornare lo stato normale. Accade lo stesso quando le lesioni patologiche guariscono; i disturbi dell'intelligenza spariscono e la ragione ritorna. La patologia dunque ci fornisce ancora qui una specie di analisi e di sintesi funzionale, come ciò si vede nelle esperienze di rintegrazione. La malattia infatti sopprime più o meno completamente la funzione, alterando più o meno completamente la testura dell'organo; e la guarigione restituisce la funzione, ristabilendo lo stato organico normale.

Io ho voluto, conchiude il Bernard, porre in questo scritto un termine solo del problema (del cervello) e mostrare che fa d'uopo rinunziare all'opinione che il cervello formi un'eccezione nell'organismo; che sia il *substratum*, e non l'organo della intelligenza. Questa idea non è solo un concetto che ha fatto il suo tempo, ma antiscientifico e nocivo a' progressi della fisiologia e della psicologia. Come comprendere infatti, che un apparecchio qualunque nel dominio della natura bruta e vivente possa essere la sede di un fenomeno senza esserne lo strumento? La fisiologia ci mostra che, salvo la differenza e la complessità più grande de' fenomeni, il cervello è l'organo dell'intelligenza allo stesso titolo che il cuore è l'organo della circolazione e la laringe è l'organo della voce. Noi scovriamo da per tutto un legame necessario tra gli organi e le loro funzioni; è questo un principio generale a cui niun organo del corpo potrebbe sottrarsi (1).

Questo è il sunto fedele dell'articolo del Bernard. Io farò poche e brevi considerazioni, giacchè nel mio primo articolo ho discusso, forse più lungamente che non dovevo, questo punto, cioè la relazione fra il cervello come organo e la psiche come funzione, e appresso devo aggiungere qualche altra cosa. Cosa prova, e, se vogliamo esser sinceri, cosa promette di provare e non prova il Bernard?

Prova: 1. che le condizioni organiche o fisico-chimiche delle funzioni del cervello sono le stesse che quelle degli altri organi; 2. che, se si toglie una parte di esso, o si trova modo di attingere i suoi elementi anatomici, non hanno più luogo alcune funzioni psichiche; e se la parte si rigenera, ritorna la

(1) L. c.

funzione; 3. argomenta, — in generale, non si può dire *prova*, — che le diverse forme di follia non sono altro che disordini della funzione normale del cervello, e che tali disordini si collegano con delle alterazioni anatomiche costanti. — Tutto il rimanente che egli asserisce, trascende il valore de' fatti osservati e sperimentati. Così, a dir tutto in una sola parola, egli non prova che il pensiero, — e questo era il punto qui, — sia *meccanismo;* ma solo che *dipende* da un meccanismo (fisico-chimico); e quindi, che, se questo è alterato, naturalmente si altera anche quello. Ora, altro è *identità,* altro è *dipendenza;* e questa, come ho notato più su, non dà alcun diritto a negare la sussistenza dell'anima. Si può anche dire di certo che il pensiero sia meccanismo: l'han detto e lo dicono tuttavia filosofi di molto pregio. Ma questo meccanismo, oltre al supporre per prima cosa l'entità propria dell'anima, non è punto quello ammesso da' fisiologi, cioè il fisico-chimico. È invece un meccanismo delle rappresentazioni come stati dell'anima. Altro sono i movimenti materiali, altro i fenomeni psichici e spirituali; tra gli uni e gli altri non ci è da far paragone; e se i primi possono in un certo senso occasionare i secondi, non possono mai essere i secondi (rappresentazioni, sentimenti, appetiti). Ma anche in tal senso il pensiero non è, non può essere, mero meccanismo.

Il Bernard non prova nè anche che il cervello sia l'organo del pensiero, come il polmone della respirazione, ecc. L'esigenza di un rapporto visibile e necessario o d'una corrispondenza tra la forma della funzione e la struttura anatomica dell'organo è giusta, chi voglia, non supporre, ma provare, che quello che si dice organo, sia veramente tale. Osservando il meccanismo dell'occhio, io spiego la formazione

dell'immagine sulla retina, sebbene non possa intendere come questa diventi sensazione e rappresentazione; al contrario, osservando la struttura del cervello, io non spiego punto il pensiero, giacchè, ripeto, tra il pensiero e la coscienza, l'Io e un movimento materiale, non ci è comparazione possibile. Senza quella corrispondenza io non posso ammettere che una relazione di dipendenza, o al più, che il cervello sia *substratum*: la struttura del *substratum* o della base non determina necessariamente la forma dell'edificio. E pure è vero che il cervello non è semplice *substratum*: perchè la dipendenza, o in generale la corrispondenza, non si verifica soltanto tra il cervello e la attività psichica immediata, ma fra il cervello e l'attività psichica sviluppata e organizzata. E intanto non è organo nello stesso modo che il polmone o il cuore, perchè — ecco tutto — la funzione *sorpassa* l'organo. E nondimeno, non è mero *substratum* o base, perchè non sta lì soltanto a portare e sostenere ciò che vi si edifica sopra, ma in certo modo si dirama — non so se dica bene — ed entra su nell'edificio. E a questa diramazione pare a me che corrisponda ciò che ha detto il prof. Tommasi (1): l'organismo superiore si materializza, s'incorpora, si stratifica nel cervello; vi si deposita e fa *latente;* e così vi si conserva. Io ho coscienza di una rappresentazione, e poi non l'ho più, e poi l'ho di nuovo. Cos'è diventata la rappresentazione, quando io non ne aveva più coscienza? È scomparsa affatto? No, perchè si riproduce. Dunque si conserva; e senza la diramazione che ho detto, la conservazione non sarebbe possibile.

---

(1) Vedi sopra pp. 395-400.

La funzione sorpassa l'organo. Perchè? Perchè si organizza. Organizzandosi la funzione, la base sebbene si dirami nell'edificio, rimane sempre inferiore all'edifizio: come all'unità il molto che essa unisce. E perchè la funzione si organizza?

III. Eccoci al concetto dell'organismo, cioè al nodo della quistione.

Il materialismo, che nega l'anima e non ammette altro che il corpo, non si accorge che questo è un fenomeno, una rappresentazione (direbbe l'idealismo), anzi un sistema di rappresentazioni, il quale si connette intimamente coll'Io. E tale è anche il mondo in generale, e tutto ciò che possiamo ammettere per spiegare il mondo come fenomeno, cioè un nostro pensiero e perciò qualcosa che è nell'Io soltanto. Chi ci assicura che l'unico reale non sia appunto il nostro Io, e che questo non produca i fenomeni conforme a certe leggi sue? Per non cadere nelle contradizioni dell'idealismo, per salvare e poter pensare il mondo e noi medesimi, una filosofia che s'intitola realismo, ha dichiarato esser necessità di ammettere (senza considerare che anche questa è una nostra escogitazione) una molteplicità di enti reali, in ogni sorta di relazioni e posizioni, indivisibili, semplici, che si può chiamare anche atomi; ultimi elementi, de' quali è formato la visibile natura. Questi elementi, in quanto costituiscono la materia, hanno delle forze attrattive e repulsive, sebbene nessuno di essi sia originariamente forza, nè dell'una nè dell'altra specie. Ciascuno è e rimane ciò che esso è; non tende punto a mutare, a uscire di sè, per fare qualche effetto in un altro, per attrarlo o repellerlo. Questi e simili supposti lo porrebbero in contradizione con se stesso, ne farebbero un non ente; giac-

chè è impossibile concepire un'attività attrattiva o repulsiva in un ente considerato per sè solo, anche dove non sia nulla da attrarre e da repellere. Al contrario ogni elemento *diventa* una forza, se s'incontra con uno o più altri elementi di opposta qualità; ed è posto dagli altri come in uno stato di attività, nel quale si conserva ciò che esso è: ciascuno, secondo la qualità e il numero degli altri co' quali è insieme, opera, attraendo e repellendo. Così, le forze che si manifestano nella materia, non sussistono per sè; sono estrinsecazioni dell'attività degli elementi reali di cui essa consta. Ogni ente, che è insieme con più altri di diversa qualità, e forma con essi un tutto, manifesta una molteplice attività e possiede quindi un determinato sistema d'*interni* stati, a' quali devono corrispondere perfettamente gli stati estrinsechi degli altri enti uniti con esso, cioè la loro posizione reciproca e il loro movimento. Gli stati interni di un ente sono determinati da quelli coi quali esso è unito; e in quanto questi enti sono opposti, sono opposti anche gli stati nello stesso ente. Ora questi stati non possono essere insieme così senza disturbarsi: l'uno deve impedir l'altro in un determinato modo, secondo il grado della loro opposizione e le loro intensità. Se uno è totalmente impedito, non può farsi valere come forza, nè attrattiva nè repulsiva, e perciò non può contribuire in alcun modo a determinare la posizione dell'ente a cui appartiene, rispetto agli altri. Ma, sebbene impedito, esso sussiste ancora, come una tensione e uno sforzo di liberarsi dall'impedimento, e se ne libera, quando gli opposti stati che impediscono esso, sono alla lor volta impediti da altri abbastanza forti. Se negli stati interni di tutti gli enti uniti tra loro si stabilisce un determinato equilibrio, deve a questo

corrispondere anche un determinato equilibrio delle esterne posizioni degli enti stessi. E viceversa, se le esterne posizioni sono in qualche modo perturbate di maniera che alcuni enti si avvicinano più fra loro e altri più si discostano, deve aver luogo anche una perturbazione nel sistema degli stati interni e quindi una mutazione nella relazione fra gli enti in quanto forze. Così gli stati interni ed esterni degli atomi si determinano sempre rociprocamente. — E ciò che si è detto delle forze in generale, si deve dire anche della psichiche in particolare; anche queste non si manifestano che quando più enti reali sono insieme. L'anima, che è anch'essa un ente reale, semplice, inalterabile, impassibile, come gli altri, sebbene di una qualità affatto speciale e opposta, per sè e originalmente non ha stati di attività o torze; non sente, non rappresenta, non pensa, non vuol nulla: diventa tutto questo, in quanto è insieme cogli altri enti di cui consta il corpo. E noi dobbiamo ammettere questi stati e l'anima come l'ente a cui appartengono, perchè non possiamo ridurre i fenomeni spirituali — le rappresentazioni, i sentimenti, gli appetiti — ai movimenti corporei, distribuirli a molti enti e negare il loro nesso in una unità semplicissima, attestata dall'interna esperienza specialmente nel fenomeno della coscienza di sè. Tutti questi stati devono avere il loro soggetto sostanziale in un unico ente reale; e questo è l'anima. Nell'anima, in quanto è insieme e in una relazione causale con altri enti, si produce una molteplicità di stati interni. Ma perchè questa molteplicità sia *ordinata* e possa formare una immagine intuitiva del mondo esterno, egualmente ordinato deve essere il gruppo di quelli. E ciò vuol dire: l'anima, per formarsi internamente, ha bisogno del corpo (organico), special-

mente degli organi dei sensi e di un organo centrale, il cervello; e viceversa, l'organismo corporeo, se deve formarsi in esso una personalità veramente una e conscia di sè, ha bisogno dell'anima come ente centrale, in cui si raccolgano tutte le sensazioni eccitate da fuori, e tutte, come stati interni, operino insieme e l'una contro l'altra compenetrandosi intimamente. L'anima, come ente reale, ha una determinata qualità, da cui dipende in parte la sua propria e particolare relazione causale col corpo. Conforme alla sua qualità essa reagisce contro i reali elementi, co' quali è insieme ed ha una relazione causale, senza accogliere in sè nulla di estraneo: reagendo si conserva, del pari che ogni altro elemento, quella che è. Al contrario gli stati interni che essa acquista reagendo contro gli elementi di cui consta il corpo (e relativamente il cervello), sono diversi dagli interni stati di quelli, del pari che la sua propria qualità è diversa dalla loro. Gli stati psichici non sono dunque in alcun modo somatici, sebbene corrispondano a questi e non possano essere senza questi (1).

Questa escogitazione degli enti reali, del loro aggruppamento e de' loro stati interni, ha il gran merito di combattere il materialismo con l'arma sua stessa, cioè con l'atomismo, e quindi col meccanismo, sebbene sia chiaro come la luce del sole che gli atomi de' fisici non sono la stessa cosa che gli enti reali e la meccanica degli stati interni differisce essenzialmente dalla meccanica fisico-chimica. Il materialismo, sebbene dichiari inseparabili forza e materia, non si spiega con precisione circa al punto

(1) Vedi CORNELIUS, *Ueber die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele*, Halle, 1871, pp. 1-7.

principale, cioè se le forze ineriscano immutabilmente agli atomi come qualcosa di sostanziale, o se invece sieno semplici manifestazioni di attività degli atomi stessi. In questo secondo caso, la materia non è nulla di originario, e il puro materialismo manca della sua base. Oltre a ciò, questa escogitazione, mentre salva l'*entità* dell'anima, soddisfa alla legittima esigenza del materialismo stesso, il quale non vuol saperne della *vita* dell'anima come una sostanza separata dal corpo assolutamente, giacchè per essa l'anima senza il corpo è sì un *ente*, ma non una *sostanza attiva e viva*, cioè, in quanto anima, dico io, non è niente; l'anima infatti, non è puro ente, pura qualità, ma essenzialmente *ente* e *stato,* insieme e in uno, e perciò atto o processo; e quindi la sua vita non è puro meccanismo. Non è qui il luogo di mostrare le difficoltà di questa escogitazione; io insisto soltanto su questo concetto dell'anima come atto.

Il materialismo, mentre trasferisce le funzioni psichiche nell'organismo (e così crede di poter far senza dell'anima), gli nega ciò che solo può renderlo capace di tali funzioni, vale a dire l'atto e l'energia dell'individualità; la quale, come un tutto indivisibile che si raccoglie e conchiude in se stesso, non è data dai processi fisici e chimici. Ora, questa unità o individualità, attiva sempre e immanente, che investe e governa l'organismo, è in sè già *processo psichico; è senso di sè*. In fondo, *entità psichica* non vuol dir altro che questa energia; non un ente semplicemente, ma un processo; e senza di essa, senza questa unità che è il *se stesso*, si può avere un aggregato, non un organismo; e tutte le funzioni psichiche non sono che determinazioni o funzioni sue più o meno complesse o spiegate. L'infima di que-

ste funzioni, l'immediata sensazione (quale che sia la sua origine, o nasca da esterne impressioni, o da interne affezioni organiche) è sempre un rapporto ideale dell'individuo a se medesimo: nella sua sensazione l'individuo sente se stesso.

Senza il senso di sè (senza la psiche) non vi ha vero individuo. Noi diciamo individuo anche la pianta, anche il cristallo, e persino la pietra. E in verità tutti questi enti si mostrano, si mantengono e valgono, più o meno, come qualcosa d'uno, come sè e non un altro, in mezzo agli altri enti: ma questa loro unità non è vita propria, intima; ciascuno è individuo per noi, non per sè. Ora appunto questo essere individuo per sè, è il senso di se stesso; nel quale solo ha luogo una intimità propria, individuale, distinta da ogni esistenza esterna, e perciò sussiste nella propria forma quella unità e semplicità che costituisce l'individuo. Nel senso di sè l'individuo è *soggetto*; e tale non è la pietra, il cristallo e nè meno la pianta. L'anima non è soggetto reale (e intendo non l'ente reale, ma l'ente come *se stesso)* prima del senso di sè; il quale non è un predicato che possa essere attribuito a una sostanza, a un reale e un ente che in sè non sia *se stesso;* ma il soggetto o il sè stesso reale è appunto il processo del senso di sè e si origina con questo, di maniera che non si può dire; l'anima ha il senso di sè, ma: è l'atto, il processo del senso di sè. In questo è contenuta sempre un'intima geminazione dell'essere (il semplice ente reale, in quanto non è questa geminazione, non può essere anima; l'individuo, in quanto sente sè, è come il prodotto di sè medesimo. Processo è movimento, attività; ma il processo che è il senso di sè, è un movimento che principia e ritorna in sè; si distingue in sè stesso e in questa di-

stinzione si mantiene sempre uno e medesimo a sè. Perciò il senso di sè non può essere prodotto da fuori, da un altro essere: non è che in quanto produce sè stesso. E perciò anche non è una nuda proprietà, un semplice stato, ma l'atto di essere per sè. O se si vuol dire stato, è tale *stato*, che è l'entità stessa.

In questo concetto dell'anima è dato il concetto dell'organismo. Il corpo organico è, come si dice, una materia esistente nello spazio, meccanicamente e chimicamente divisibile e dissolubile, grave, etc., e nondimeno è insieme l'opposto. Come corpo vivente esso è un tutto indivisibile, e se io lo peso, di certo non peso l'unità intima di tutti i suoi organi e delle loro funzioni; e tanto meno posso scomporre chimicamente questa unità, sebbene in tutti i punti dell'organismo abbiano luogo continuamente de' processi chimici di scomposizione e di composizione. Esso è dunque, come vivente, una lotta e insieme una vittoria sulla estrinsechezza della materia, sulla sua spazialità, divisibilità, gravità; le quali mostrano di non avere un valore assoluto, e sono superate da un non so che di non spaziale, di non grave, di non divisibile, ma d'ideale e universale, che è come il loro fine interno, e di cui diventano fenomeno, manifestazione, organo.

Questa lotta e questa vittoria è l'atto stesso che è l'anima, in quanto semplice e immateriale. Semplicità, immaterialità non è nulla senza la materia: supera, invece, la materia; ed è quella che è, solo in quanto la supera. Qualcosa di analogo, ma di meramente analogo, a questa distinzione e insieme intima connessione d'anima e corpo noi lo vediamo in tutti i processi della natura, giacchè materia come nuda materia, senz'altro, senza una certa attività ideale,

non ve ne ha punto. Ma l'attività ideale non è corpo animato, che sente se stesso, se non dove è il processo della individualità organica.

Ora pare che, essendo l'anima essenzialmente senso di sè e non essendo possibile il senso di sè senza il corpo organico, la relazione tra l'anima e l'organismo sia tale, che quella sia il risultato di questo. E il materialismo non pretende altro, e quindi riduce il processo psichico al processo organico. In questa conclusione non s'intende bene la relazione tra l'anima e il corpo, e mentre si ammette che l'anima non sia possibile senza il corpo, non si considera se il corpo organico sia possibile senza l'anima. Da un lato chi dice organismo, dice anima, e perciò pare che quello risulti da questa; e dall'altro chi dice anima dice organismo, e perciò pare il contrario. Il vero è, che se l'anima non è reale senza l'organismo, l'organismo non è lì bello e fatto prima e senza l'anima, per produrre poi, lui, i processi psichici; ma l'unità dell'organismo è l'anima: ecco tutto. E perciò possiamo e dobbiamo dire: l'organismo che si sviluppa è l'anima che si sviluppa.

Da questo concetto, appena abbozzato, della relazione di anima e corpo, derivano queste conseguenze molto importanti:

1. La funzione psichica è funzione dell'*unità* dell'organismo, e come tale, — come funzione dell'*unità*, — si distingue e differisce da ogni altra funzione detta organica, cioè propria di questo o di quell'organo particolare.

2. In quanto funzione dell'unità, si *organizza* essa stessa; e questa organizzazione più o meno sviluppata e complicata, è la vita dell'anima e dello spirito.

3. Questa vita, in cui si mostra nella sua vera

forma la differenza tra le funzioni psichiche e le funzioni organiche, è insieme attività corporea (attività cerebrale).

4. Il corpo organico (relativamente il cervello) non è mero *substratum* della vita psichica, ma non è nè anche organo nello stesso senso che noi diciamo: questo o quell'organo, il polmone, il cuore, ecc.; giacchè l'organismo, considerato nella sua molteplicità estrinseca, e come questa o quella parte, non è mai adeguato alla unità che esso è come reale organismo, cioè come psiche. La psiche, l'unità, sorpassa sempre la molteplicità organica o la parte.

IV. L'ultima conseguenza è il concetto della psicopatia. Se la psicopatia è in generale una alterazione delle funzioni psichiche, è evidente che questa alterazione non può non essere insieme un'alterazione corporea (cerebrale). Se questa non avesse luogo, la psiche sarebbe un ente o una sostanza particolare. E il prof. Tommasi non l'ammette così.

Ma se l'alterazione corporea non può mancare, non per questo si può dire che *costituisca* la psichica. Se la costituisse, la psiche sarebbe un risultato dell'organismo, cioè di un meccanismo fisico-chimico. E l'organismo stesso sarebbe inesplicabile.

Ma non ogni alterazione dell'organismo è pazzia; è tale solo l'alterazione dell'organismo superiore. E, d'altra parte, se si potesse ammettere questo come sussistente per sè, come campato in aria, senza l'organismo psichico inferiore, senza il corpo, nè meno ci sarebbe pazzia. Il vero è che, come senza l'organismo corporeo non è possibile l'organismo psichico, così senza di questo non è possibile l'organismo superiore: come il primo è la base del secondo, così il secondo è la base del terzo. Chi dice

organismo superiore, dice in generale *coscienza* (intelletto, ragione, volere); chi dice organismo inferiore, dice *senso di sè*. La vita dell'anima non è quella sola aperta e luminosa della cosienza; questa è anzi una piccola parte: sotto di essa, come base e principio immanente, ci è un'altra vita, più ricca dell'altra, occulta, muta, inconsapevole cui tutto ciò che accade nella prima e poi sparisce e poi risorge, ha origine e ritorna e si rinchiude e conserva; e questa conservazione non ha luogo senza il corpo; e questa attività corporea è appunto quella stratificazione, di cui ha parlato il prof. Tommasi. Il principio e l'unità di questa vita e il *senso di sè*, come l'unità dell'altra è la *coscienza* di sè. Io mi rappresento in generale la vita dello spirito, come il prof. Tommasi si è rappresentato la vita corporea nella sua *Prelezione* sul concetto della malattia. La vita corporea non è solo quella che si vede, che diciamo propriamente vita sana e normale: sotto di essa ce n'è un'altra, occulta, latente, le cui infinite potenze essa contiene e raffrena, e l'atto della vita vera consiste appunto in questa energia. Similmente la *coscienza di sè*. Dove le potenze o gl'infiniti stati e processi, complicati nel senso di sè, si liberano quasi rompendo il freno, e fanno da sè e montano su, all'aperto, e prendono il posto dell'Io cosciente, la vita normale è turbata, e comincia la pazzia.

FINE.

INDICE.